PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MEDIÉVALES

D'OTTAWA

MÊME COLLECTION

I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Première série. Un vol. gr. in-8, 200 pages, 4 hors-texte. . . . 25 fr.

M.D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers* 1240. *Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat.* 15652.

Th. Charland. *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIIIe siècle.*

L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*

G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275).

J.-M. Parent, *La notion de dogme au XIIIe siècle.*

G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*

G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Deuxième série. Un vol. gr. in-8, 210 pages. . . . . 25 fr.

E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*

R. Martineau. *La* Summa de divinis officiis *de Guillaume d'Auxerre.*

J. Peghaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*

F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organime psychologique selon S. Albert le Grand.*

M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.*

M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe s.*

L. Taché. *Chorévêques et Abbés.*

III. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. **La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.**
Un vol. gr. in-8°, 324 pp. . . . . 32 fr

IV. M. M. Desmarais. **S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale**
Un vol. gr. in-8°, 172 pp. . . . . 18 fr

V. L.-M. Régis. **L'opinion selon Aristote.** Un vol. gr. in-8°, 284 pp. . 25 fr

VI. J. Peghaire. **« Intellectus » et « Ratio » selon S. Thomas d'Aquin**
Un vol. gr. in-8°, 318 pp . . . . 32 fr

VII. Th. M. Charland. **Les « Artes praedicandi ». Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge.** Un vol. gr. in-8°, 421 pp. 50 fr

EN PRÉPARATION :

R. M. Martineau. **La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.**

Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de Jean de Sècheville, recteur de l'Université de Paris (1256).

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA
VIII

LA DOCTRINE DE LA CRÉATION DANS L'ÉCOLE DE CHARTRES

ÉTUDE ET TEXTES

PAR

J. M. PARENT, O.P.
Diplômé de l'École pratique des Hautes Études
Paris, Sorbonne

PARIS
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne

OTTAWA
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, Avenue Empress

1938

AVANT - PROPOS

Dès les premiers siècles, les penseurs chrétiens méditant sur les articles de leur Credo, sont amenés à confronter leur conception de l'univers, de son origine et de sa structure, avec celle des philosophes grecs. Tantôt ils opposent la fermeté des affirmations bibliques à l'incertitude des opinions des Anciens ; tantôt ils recherchent chez les païens eux-mêmes une préparation de l'Évangile, avec le désir d'intégrer à la doctrine chrétienne tout ce que leur philosophie contenait de vérité. Double attitude qu'on observe à l'égard des principaux représentants de la sagesse antique, Platon et Aristote, mais avec une nuance très accentuée de sympathie pour le premier, de défiance sinon d'hostilité pour le second.

Le sort privilégié dont jouit Platon est bien explicable. Sa doctrine a de quoi plaire à la spéculation chrétienne ; sur plusieurs points elle en paraît plus proche que celle d'Aristote. Le rôle prépondérant du Démiurge analogue à celui du Dieu créateur, le soin que Dieu prend des affaires humaines, l'espoir d'une destinée immortelle, la noblesse d'une morale spiritualiste, ce sont autant de vérités que platonisme et christianisme possèdent en commun, estiment certains Pères ou écrivains ecclésiastiques, tandis qu'ils reprochent à Aristote d'avoir méconnu la Providence, admis un monde éternel et rejeté l'immortalité de l'âme [1]. A vrai dire, on connaît peu le Philosophe, et de sa doctrine on retient surtout les aspects qui répugnent au dogme chrétien. Pendant longtemps ces erreurs voileront la véritable physionomie de l'aristotélisme, car l'effet des premières réactions se fait sentir

(1) A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Excursus C. *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*. Paris, 1937, pp. 220-262.

jusqu'à la fin du xiie siècle. Sans doute, Aristote finira par obtenir la confiance de l'Église, mais auparavant sa doctrine devra subir, par les soins de S. Thomas, une profonde transformation.

Le rapprochement avec Platon parut toujours plus facile et s'opéra plus tôt. L'exemple de S. Augustin et de Boèce a déjà montré que la pensée chrétienne pouvait bénéficier d'un contact avec la philosophie de Platon. C'est aussi la conviction de plusieurs philolophes et théologiens du xiie siècle : ils accordent volontiers la maîtrise d'Aristote en logique, mais pour le reste ils se défient de sa conception du monde et de l'homme, pour autant qu'ils la connaissent, tandis qu'ils citent volontiers Platon. L'école de Chartres en particulier se signale par sa ferveur platonicienne. Non qu'elle ait une connaissance très étendue de sa doctrine ; du texte on ne possède encore qu'une partie du Timée dans la version de Chalcidius et quelques éléments fournis par Macrobe [1]. S'autorisant de l'exemple de S. Augustin et de Boèce, on tire bon parti des doctrines connues par ces intermédiaires, et c'est dans le milieu chartrain que croissent les plus beaux fruits du platonisme médiéval.

De l'estime des Chartrains pour Platon, nous avons un témoignage non équivoque dans l'*Entheticus* de Jean de Salisbury ; c'est auprès de ses maîtres, à Chartres, que Jean a appris à voir en Platon le « symmystes veri ».

At Plato symmystes veri distinguit in ipsis
Scibilibus, quid res scire creata queat,
Nam licet interdum fidei contraria dicat,
Sunt tamen illius plurima grata bonis.
Principio docet esse Deum, distinguit ab aevo
Tempus et ideas applicat, aptat hylen [2].

(1) C. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter* (*Beiträge z. Gesch. d. Ph. u. Th. d. Mitt.*, XXV 1-2) pp. 144 ss. On sait que se prépare, sous les auspices de l'Union académique internationale et avec l'appui du Warburg Institute, un *Corpus platonicum Medii Aevi*, qui rassemblera tous les éléments de la tradition platonicienne chez les Arabes et chez les Latins. Cf. R. Klibansky, *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi.* Londres, Warburg Institute, 1937 ; 32 pp.

(2) *Entheticus*, v. 937-942, PL 199, 985 cd ; *ibid.*, v. 1109-1110, c. 989 c :

La dernière partie de ce texte nous indique que la doctrine de Platon sur la genèse du monde retenait surtout l'attention des Chartrains. Nous en avons une autre preuve dans un passage du *Policraticus*, que nous citerons parce qu'il résume bien les différents thèmes que nous verrons exploités par les maîtres de Chartres, dans la suite de cette étude.

« Opinio tamen illa convaluit quia in libris Platonis inveniuntur multa dictis consona prophetarum. Nam in Timaeo dum causas mundi subtilius investigat, manifeste videtur exprimere Trinitatem, quae Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate, quae sola induxit eum ut omnem creaturam bonitatis suae participem faceret prout natura cujusque capax beatitudinis esse potest. Unam tamen in his visus est intellexisse et docuisse substantiam, dum opificem universitatis et formatorem Deum unum esse asseruit, quem ob insigne bonitatis et dulcis affectus dixit omnium genitorem, quem propter infinitatem majestatis, potentiae et sapientiae et bonitatis suae tam est invenire difficile quam inventum digne profari impossibile... » (1).

Devant ce tissu de formules platoniciennes, on soupçonne tout ce que les Chartrains peuvent lire dans le Timée, et l'usage qu'ils en feront pour élaborer leur théologie de la création. Ils introduisent dans les formules de Platon un contenu nouveau composé de notions chrétiennes et de spéculations personnelles. Ce qu'ils empruntent au Timée, en s'inspirant de Boèce, ils le transposent et l'éclairent d'une autre lumière. Il y a bien du platonisme dans leur synthèse, mais intégré à une vision plus haute du monde, qui leur vient du christianisme. Et c'est pourquoi tout en se réclamant de Platon ils dépassent la théologie du Timée pour concevoir l'univers dans sa référence à la sagesse éternelle et à la puissance créatrice.

Nous avons dans cette mise en œuvre originale d'éléments

Quod in pluribus utilis doctrina Platonis.
Non nocet errantem cautis audisse Platonem
Qui male pauca docet et bona plura malis...

Cf. éloge de Platon dans *Polycraticus*, lib. VII, c. V, ibid. c. 644 AB.

(1) *Polycraticus*, lib. VII, c. V, PL 199, 645D-646AB.

de doctrine platonicienne une contribution remarquable à la théologie de la création qui,pas plus qu'aucune autre, ne s'est constituée tout d'un coup. L'Écriture présentait une conception très ferme et très nouvelle, comparée à la conception païenne, de la causalité divine et de la contingence du monde qui en découle. La diffusion de cet enseignement allait renouveler l'idée que les philosophes s'étaient faite des rapports de l'univers avec Dieu. Mais, pas plus que les Juifs, les Chrétiens ne prirent dès l'abord claire conscience de son contenu, il leur faudra des siècles pour mettre au point une expression spéculative achevée de l'idée de création. Le contact de la philosophie grecque, d'esprit si différent mais capable de fournir à la pensée chrétienne des instruments d'analyse rigoureuse et des moyens d'expression technique, sera l'un des principaux facteurs de ce progrès.

Au XIIe siècle, l'école de Chartres représente un moment important de cette élaboration, et son effort ne sera pas perdu. Avec elle, c'est toute une tranche de platonisme qui entre dans le patrimoine chrétien et acquiert par là une valeur nouvelle. Avant de montrer les résultats de ce travail, il est opportun de présenter, si sommairement que ce soit, les principaux maîtres de Chartres et de définir l'esprit de leur école. Nous le ferons en quelques pages préliminaires.

Puis, nous exposerons la doctrine de ces maîtres chartrains, respectant dans la mesure du possible la physionomie particulière de chacun d'eux. L'unité d'inspiration et le recours aux mêmes sources établissent entre eux une affinité suffisante pour qu'on puisse, sans porter atteinte aux personnalités et aux variantes doctrinales qui les dénoncent, grouper leur enseignement autour des problèmes dont la solution a été déterminée chez eux par la rencontre de la tradition chrétienne avec la pensée de Platon, et s'est modelée sur les essais de conciliation déjà tentées par Boèce.

On verra ainsi, pour les divers aspects de la causalité divine, que nos auteurs empruntent au Timée tout ce qu'ils peuvent assimiler à leur christianisme. D'où résultent : le transfert au Dieu chrétien des prérogatives du Démiurge, qui se trouvent du fait de cette promotion fort étendues ; l'identification de l'exemplaire divin du monde avec la sagesse de Dieu ou on Verbe ; l'expansion créatrice du

Bien platonicien devenue en régime chrétien l'Amour divin désireux de se communiquer aux créatures (Chap. I, II, III).

De ce même désir de marquer les points de contact entre la philosophie de Platon et le dogme chrétien naît une explication rationnelle de la Trinité vue dans son rapport à la création (Chap. IV). Puis contre l'interprétation tendancieuse d'un thème chartrain issu de cette collusion entre platonisme et christianisme et plus immédiatement inspiré de Boèce, on rétablira au moyen du contexte le sens de la formule « Deus forma essendi » (Chap. V). Enfin, on précisera un point — les rapports de la création et du temps — qu'une allusion d'Abélard, si vraiment elle vise les Chartrains, a déformé (Chap. VI). On conclura cette analyse en indiquant la signification historique de la doctrine chartraine de la création.

Dans une deuxième partie sont publiés quelques-uns des textes inédits sur lesquels s'appuie notre exposé. Ce sont en même temps des témoins de l'activité doctrinale de Chartres. De brèves introductions établissent la place de ses écrits dans la production littéraire de leurs auteurs alors qu'ils sont connus, ou bien dans le cas contraire se bornent à les rattacher à l'école de Chartres.

INTRODUCTION

L'ÉCOLE DE CHARTRES DURANT LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIe SIÈCLE

Parmi les écoles qui collaborent à la renaissance du XIIe siècle, celle de Chartres occupe une place importante tant par le prestige de ses maîtres que par l'orientation donnée aux études (1). Pour évoquer au départ le milieu où s'est formée la doctrine que nous aurons à étudier, recueillons ici les renseignements qui nous ont été transmis, en particulier par Jean de Salisbury, sur la carrière scolaire des maîtres de Chartres et leur idéal intellectuel. On y retrouvera les traits communs qui composent la physionomie de leur époque, mais aussi des tendances caractéristiques.

L'auteur du *Metalogicon* nous a présenté les maîtres qui illustraient les écoles de Paris et de Chartres au temps de ses études en France, de 1136 à 1147 (2). On devine l'intérêt historique de ce passage, encore qu'il ne résolve pas toutes les questions de chronologie et n'établisse pas un partage très net entre Chartres et Paris. D'où maintes discussions qui eurent l'avantage d'apporter de nouvelles informations grâce aux recherches qu'elles suscitèrent. C'est ainsi que Clerval put reviser les conclusions d'Hauréau et de Langlois (3). Dans

(1) Sur les caractères généraux de cette renaissance et les tendances particulières des diverses écoles, cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'enseignement.* (*Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa*, III). Paris et Ottawa, 1933.

(2) *Metalogicon*, Lib. II c. 10, ed. Webb, pp. 77-83.

(3) A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*. Chartres, 1895 ; B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres* dans *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, XXXI, 2, Paris, 1884 ; C.-V. LANGLOIS, *Maître Bernard* (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, LIV), 1893.

un article très dense, Poole a repris l'examen de ces difficultés ; son étude (1) marque un progrès décisif en établissant ce que n'avait point fait Clerval, le séjour de Jean de Salisbury à Chartres durant les années 1137-1140. Ceci, nous le verrons, montre que Guillaume de Conches se rattache à l'école de Chartres plus intimement qu'on ne l'avait cru.

Les maîtres de Chartres.

BERNARD DE CHARTRES.

L'ordre chronologique aussi bien que le caractère platonicien de sa philosophie nous invitent à commencer par Bernard. A lire la description vivante et enthousiaste que Jean de Salisbury nous a laissée de la méthode d'enseignement de Bernard (2), on ne peut douter que ce maître n'ait eu une influence décisive sur les destinées de Chartres et ne soit lui-même au début du XIIe siècle un représentant éminent de l'esprit chartrain. Certes, il ne faut pas exagérer cette importance ; à Chartres, encore moins qu'ailleurs, le renouveau de culture, l'accroissement de labeur intellectuel qui marquent la première moitié du siècle ne sont un commencement absolu. L'école a déjà ses traditions, mais il est incontestable qu'une personnalité comme celle de Bernard devait donner à l'enseignement une impulsion durable, en transmettant à ses disciples des méthodes éprouvées.

Les limites de sa carrière telle qu'elles sont fixées par Clerval et Poole (3), ne permettent pas d'identifier Bernard de Chartres avec son homonyme Bernard Silvestris, comme l'avait fait Langlois en se basant principalement sur des analogies littéraires et philosophiques (4). Bernard appartient à une génération antérieure et ne vécut pas au delà de 1130, d'après un nécrologe publié par Clerval. Rappelons quelques

(1) R. L. POOLE, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, dans *Engl. Hist. Rev.*, XXXV (1920) pp. 321-342.

(2) *Metalogicon*, Lib. I, c. 24, ed. Webb pp. 53-58.

(3) A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres*... pp. 160-162 ; R. L. POOLE, *The masters of the schools*... p. 330.

(4) *Maître Bernard*, l. c. pp. 242-247.

dates. Bernard, frère aîné de Thierry, comme on l'infère du témoignage d'Othon de Freising (1), apparaît dans plusieurs chartes des années 1114-1119 avec le titre de « magister scolae », fonction inférieure à celle de chancelier, qu'il occupera de 1119 à 1126. Dès avant 1117 il eut pour élève Gilbert de la Porrée qui lui succédera au poste de chancelier. Nous savons en effet par Othon (2) que Gilbert suivit les leçons de Bernard avant de se mettre à l'école d'Anselme de Laon. Durant cette même période, aux environs de 1120, Bernard est aussi le maître de Guillaume de Conches et de Richard l'Évêque qui hériteront de sa méthode (3). Que devient Bernard après 1126 ? Sans doute continue-t-il de s'intéresser à l'école de Chartres pour le peu de temps qu'il lui reste à vivre.

Gilbert de la Porrée.

Nous sommes un peu mieux renseignés sur son successeur, Gilbert de la Porrée (1076-1154). Après ses études à Chartres et à Laon, il serait retourné dans sa ville natale, Poitiers, comme maître d'école. C'est de là qu'il adresse à Bernard une lettre sollicitant la faveur de revenir à Chartres (4). Sa requête ayant été bien accueillie, on retrouve Gilbert à Chartres où il devient chancelier, probablement en 1126, fonction qu'il remplira jusqu'en 1138, luttant aux côtés de Guillaume et de Thierry pour la cause de l'humanisme (5), et s'opposant énergiquement à un groupe utilitaire plus soucieux de résultats immédiats que de culture désintéressée. Jean de Salisbury qui avait connu Gilbert à Chartres le rencontre à Pa-

(1) Othon de Freising, *Gesta Friderici*, I, c. 49.

(2) *Ibid.*, c. 50.

(3) *Metalogicon*, Lib. I, c. 24. Ad hujus magistri formam preceptores mei in gramatica Willelmus de Conchis et Ricardus cognomento episcopus.

(4) R. L. Poole, *The masters of the schools...* p. 325 ; A. Clerval, *Les écoles de Chartres...* p. 164.

(5) Cf. le récit de cette lutte contre les Cornificiens dans le *Metalogicon*, Lib. I, c. 5, ed. Webb, pp. 16-20. Les historiens n'ont pas réussi à identifier ce Cornificius et ses adeptes. Sur les opinions de Prantl, Hauréau et Mandonnet voir G. Paré, *La Renaissance du XIIe siècle*, pp. 191-192. Le plus clair de leur position et ce qui devait surtout les opposer à Chartres, c'est qu'ils « représentaient dans le monde scolaire du temps la catégorie des gens pratiques pressés d'acquérir avec un minimum d'instruction une position lucrative. »

ris, mais pour être trop tôt privé de son enseignement [1].

En 1142, Gilbert est nommé au siège épiscopal de Poitiers qu'il occupe jusqu'à sa mort. Au synode de Reims (1148) il doit rétracter quelques-unes de ses propositions sur la Trinité, mais cet incident loin de diminuer l'autorité morale de Gilbert, y ajoute. Dans son *Historia Pontificalis*, Jean de Salisbury rend un bel hommage à la haute culture et à l'équilibre intellectuel de son maître [2].

Bien qu'il ait joué un rôle important à Chartres, Gilbert se trouve pratiquement en dehors de la perspective de cette étude parce qu'il semble avoir accordé peu d'attention au problème de la création. Lors même qu'il reprend et développe la doctrine de Bernard sur des sujets connexes, il le fait d'une manière si personnelle qu'on pourrait difficilement rapprocher sa doctrine de celle de Guillaume et de Thierry.

Thierry de Chartres.

Thierry apparaît pour la première fois en 1121 au concile de Soissons. On sait par le récit d'Abélard que Thierry, alors « magister scolarum », releva non sans ironie l'expression maladroite d'un prélat trop empressé à condamner Abélard [3]. Le geste était bien de nature à plaire au maître du Pallet. Il est possible d'ailleurs que leurs relations se soient exprimées d'une autre manière ; on a prétendu avec beaucoup de vraisemblance qu'Abélard avait étudié les mathématiques auprès de Thierry [4]. Ce qui est certain, c'est que Thierry consacra la plus grande partie de sa vie à l'enseignement des arts. Jean de Salisbury lui décerne le beau titre de « artium studiosissimus investigator » à l'occasion de sa résistance

(1) *Metalogicon*, Lib. II, c. 10, ed. Webb, p. 82 : Reversus itaque in fine triennii repperi magistrum Gilebertum ipsumque audivi in logicis et divinis, sed nimis cito subtractus est.

(2) *Historia Pontificalis*, c. 12, ed. Poole, p. 28 : Seculares vero litteras... in quibus ut creditur episcopum nemo nostri temporis precedebat... Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare.

(3) Abélard, *Epistola* I, PL 178, 150.

(4) Cf. B. Pez, *Thesaurus Anecdotum*, III, p. xxii ; J. G. Sikes, *Peter Abailard*, p. 2.

aux Cornificiens (1). Ce titre il le mérite encore pour avoir rédigé l'*Eptateuchon*, vaste description de l'enseignement alors distribué à Chartres selon le plan des sept arts (2).

Thierry paraît être demeuré à Chartres jusqu'en 1134, alors qu'il vint à Paris où Jean de Salisbury suivit ses leçons de rhétorique. Sa présence à Paris est attestée par l'auteur de la *Metamorphosis Goliae*, écrivant en 1141 (3). A la fin de cette même année on le retrouve à Chartres, où il devient chancelier. Sa réputation est bien établie et fort étendue si l'on en juge par les adhésions enthousiastes d'Hermann le Dalmate et de Bernard Silvestris (4), qui lui dédient l'un sa traduction de la Planisphère de Ptolémée, l'autre son *De Mundi Universitate*. Un autre disciple non moins fervent voit en lui le principal philosophe de toute l'Europe (5). On sait encore de Thierry qu'il est présent au concile de Reims en 1148 et qu'il meurt avant 1155.

Guillaume de Conches.

A la suite de l'*Histoire Littéraire* et d'Hauréau (6) on a d'ordinaire fait de Guillaume un écolâtre parisien. Jean de Salisbury ne disait-il pas qu'il avait suivi les leçons de grammaire de Guillaume. Croyant alors que Jean avait fait toutes ses études à Paris, on était obligé d'y amener Guillaume lui-même ; on supposait qu'il avait quitté Chartres aves ses études, une fois en possession de la méthode d'enseignement de Bernard. A cela il y avait bien quelques difficultés : com-

(1) *Metalogicon*, Lib. I, c. 5, ed. Webb, p. 16. Sed et alii viri, amatores litterarum, utpote magister Theodoricus, artium studiosissimus investigator...

(2) Cf. A. Clerval, *Les écoles de Chartres*, pp. 220 ss., analyse d'après les manuscrits de Chartres 497-498.

(3) Ibi doctor cernitur ille carnotensis
Cujus lingua vehemens truncat velut ensis.

(4) Hermann voit en Thierry un second Platon et le nomme « latini studii patrem ». — Terrico veris scientiarum titulis Doctori famossissimo Bernardus Silvestris opus suum.

(5) Paris B. N. 3584, fol. 1r, *Liber de eodem secundus* : Utpote totius Europae philosophorum precipuus.

(6) *Histoire Littéraire de la France*, xiii, pp. 455 ss. : Hauréau, *Nouv. Biographie Générale*, XXII, p. 667 ; *Histoire de la Philosophie scolastique*, I, pp. 430 ss.

ment, par exemple, expliquer le silence de la *Metamorphosis Goliae* qui mentionne les maîtres parisiens? Guillaume ne méritait-il pas de prendre place parmi eux?

Mais si l'on admet avec Schaarschmidt et Poole (1) que Jean de Salisbury est venu à Chartres y suivre les leçons de grammaire, la présence à Paris de Guillaume n'est plus requise et tout devient plus clair. Car il est normal que sa carrière se soit écoulée à Chartres ; du moins les quelques renseignements que nous possédons concourent à justifier cette affirmation. Nous savons qu'il était normand, qu'originaire de Conches, il suivit les leçons de Bernard de Chartres, hérita de sa compétence en grammaire (2), s'éleva avec vigueur contre les prétentions des Cornificiens, qu'il dédia son *Dragmaticon* à Geoffroy Plantagenet père d'Henri II, qu'il devint précepteur de ses fils en 1147. Tout cela nous invite à le rattacher à Chartres plutôt qu'a Paris.

Guillaume est un professeur de carrière (3). Très pénétré de la dignité de cette fonction (4), il la défend contre des abus de nature à la déprécier (5) ; il a une haute estime des études et veut qu'on leur consacre tout le temps qu'elles méritent(6). Commentateur de Platon et de Boèce, il attache une importance spéciale aux sciences du quadrivium ; autant de traits authentiquement chartrains.

En liaison avec Chartres il faudrait parler de Bernard Silvestris. Il n'est pas prouvé qu'il ait fait ses études à Chartres, mais la dédicace de son traité à Thierry permet cette hypothèse. Du moins son humanisme tant dans les idées que dans l'expression est apparenté à celui de Thierry et de Guillaume. Mais il a plus qu'eux le souci du style ; il se souvient d'avoir enseigné le « dictamen » et connaît toutes les ressources du latin qu'il manie avec une remarquable virtuo-

(1) C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862, p. 73 ; cf. *Dictionary of National Biography*, LXI, 355.

(2) *Metalogicon*, Lib. I, c. 5, ed. Webb, p. 16.

(3) *Dragmaticon*, p. 210... que per viginti annos et eo amplius docui.

(4) *In Boetium de Consolatione*, Paris, 6406, fol. 8.

(5) *Philosophia Mundi*, PL 172, 99-100 : Qualis quaerendus magister.

(6) *Dragmaticon*, p. 2.

sité. Le côté littéraire est donc très soigné, au détriment de la rigueur technique requise en pareille matière. Son traité *De Mundi Universitate* est un singulier mélange d'éléments d'origines diverses : citations scripturaires y voisinent avec les souvenirs mythologiques et les allégories des poètes païens. De cette œuvre littéraire et philosophique M. Gilson a donné une interprétation précise basée sur l'analyse objective du texte et la recherche des sources. Il a montré que l'inspiration chrétienne loin d'en être absente, la domine et que dans son ensemble le traité de Bernard est un commentaire de la Genèse analogue à celui de Thierry (1). Ce qui lui est propre c'est la forme littéraire très étudiée et responsable en partie des lacunes doctrinales. Bien que d'inspiration chartraine, ce traité ne présente donc pas la fermeté de pensée et la rigueur d'exposition qui en feraient un bon témoin de la doctrine de Chartres.

Le plus fidèle disciple de Thierry, dont l'histoire nous ait conservé le nom, est Clarembaud, prévôt puis archidiacre d'Arras, auteur d'un commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, écrit après 1153 (2). Si nous parlons peu de lui dans cette étude, c'est d'abord parce qu'il appartient à une époque postérieure à celle que nous avons choisie ; c'est aussi parce qu'il reprend le plus souvent la doctrine de son maître.

L'influence de Thierry est moins évidente mais encore sensible dans un autre commentaire du *De Trinitate*, conservé dans le manuscrit latin 14489, fol.1-58, de la Bibliothèque Nationale à Paris. L'auteur dont nous ne connaissons pas le nom appartient probablement à la famille chartraine. Plusieurs de ses Gloses coïncident avec celles de Thierry et de Clarembaud, mais il a aussi quelques idées personnelles qui méritent d'être relevées.

Les auteurs que nous aurons surtout en vue dans l'exposé doctrinal des chapitres suivants sont donc Bernard de Char-

(1) E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, III (1928) pp. 5-24.

(2) Ce commentaire a été édité par W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*. (*Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Bd. VIII). Breslau, 1926.

tres, Guillaume de Conches et Thierry de Chartres, mais leurs confrères ou disciples pourront être cités à l'appui de tel ou tel point de doctrine.

L'esprit de Chartres.

La rencontre de ces maîtres a fait de Chartres un centre intellectuel remarquable ; éclat passager sans doute, car dès la seconde moitié du XIIe siècle, il s'efface devant le prestige grandissant des écoles de Paris, mais de 1100 à 1160 Chartres est en pleine activité. On y travaille avec l'ardeur caractéristique des époques de renaissance ; non seulement les maîtres chartrains sont de leur temps dont ils possèdent à un haut degré les qualités intellectuelles, mais encore ils contribuent pour une large part à fixer la physionomie du XIIe siècle.

Sur la vie scolaire de Chartres nous avons des renseignements peu nombreux mais de tout premier intérêt dans le *Metalogicon* (1). Ce que Jean de Salisbury nous dit en termes si évocateurs des procédés pédagogiques de Bernard et de ses successeurs Guillaume et Richard l'Évêque, bien qu'il s'agisse de la grammaire, peut s'entendre aussi des autres branches du savoir, et montre en quelle estime on tenait les études et quel désir on avait d'assimiler la culture antique. Désir que nous verrons s'étendre à la philosophie et engendrer la conviction que les doctrines platoniciennes peuvent contribuer à l'intelligence du dogme chrétien.

Cette utilisation du platonisme s'appuie sur la condition générale de l'enseignement tel qu'il est organisé à Chartres et dans les écoles similaires du XIIe siècle ; enseignement et culture étant à base de textes anciens, d'« auctores » dont le maître fait la « lecture » (2). Nous le savons par l'*Eptateuchon* de Thierry qui nous indique pour chacun des sept arts les « auctores » en usage à Chartres. Un simple coup d'œil sur

(1) *Metalogicon*, Lib. I, c. 24, ed. Webb, pp. 53 ss. ; cf. G. PARÉ, *La Renaissance du XIIe siècle*, p. 109 ss. : Les méthodes d'enseignement.
(2) Ibid., p. 110.

le plan de ce manuel encyclopédique nous montre la place exceptionnelle accordée à Boèce. Ses traductions et commentaires d'Aristote, ses traités originaux figurent aux programmes de Rhétorique, Dialectique, Musique, Arithmétique et Géométrie. Mais l'influence de Boèce déborde le cadre des sept arts. La *Consolatio Philosophiae* dont la carrière médiévale sera si brillante est appréciée par les chartrains pour ses qualités de fond et de forme. Guillaume de Conches commente longuement cette œuvre d'un esprit confiant en la sagesse philosophique, d'un humaniste nourri de culture antique et convaincu de ses secrètes harmonies avec la foi. Fervent de Platon, Guillaume reconnaît l'inspiration platonicienne de tranches entières de la Consolation ; il note que Boèce s'est nourri de platonisme (1) et lui-même, surtout en ce qui concerne le problème de la création, nous donne une interprétation convergente du Timée et de la Consolation.

Dans ce même domaine, il faut aussi tenir grand compte des écrits théologiques de Boèce, notamment le *De Trinitate* commenté par Thierry et les disciples. Tel passage de ce traité leur fournit l'occasion d'exposer leurs propres spéculations sur les rapports de Dieu et du monde. Le capital doctrinal exploité par l'école de Chartres vient donc en majeure partie de Boèce. Platon lui-même dont on ne possède que le Timée est souvent lu à travers Boèce.

Ces deux auteurs (2) étant les sources principales de la culture philosophique à Chartres, on s'explique la floraison de commentaires qui s'est développée autour de leurs écrits. Ce genre littéraire de « commentum » ou « glosa » (3) est

(1) *In Boetium de Consolatione*, Paris 6406, fol. 9v : Boetius vero in utroque fuit nutritus ; in aristotelica, in dialectica et logica ; in platonica, in philosophia.

(2) On peut y joindre Macrobe souvent cité par Guillaume. Cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss aus die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters* (*Beiträge z. Gesch. der Ph. des Mitt.*, XIII, 1), pour l'école de Chartres, pp. 125-140. Les citations d'auteurs classiques Cicéron, Ovide, etc., sont aussi fréquentes.

(3) Guillaume met une différence entre commentaire et glose : Commentum enim solam sententiam exequens de continuatione littere nichil agit. Glosa vero omnia illa exequitur ; unde dicitur glosa quasi lingua : ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videretur dicere. *In Timeum*, Paris 14065, fol. 53v. Huguccio († 1210) fera sienne cette distinction ; cf. texte cité dans G. Paré, *La Renaissance du XIIe siècle*, p. 118, note 3.

alors très répandu, et c'est justement dans des textes de cette nature que nous irons chercher une doctrine de la création. Guillaume de Conches nous a laissé aussi deux traités autonomes, mais ses Gloses sur Platon et Boèce, moins limitées aux questions de sciences naturelles, nous renseignent mieux sur sa pensée. De Thierry nous n'avons que deux commentaires, l'un sur la Genèse et l'autre sur le *De Trinitate*.

Les maîtres chartrains travaillent donc sur des textes, y compris celui de l'Écriture dont l'explication demeure le but plus ou moins apparent de leur spéculation. Mais épris de l'Antiquité ils éprouvent naturellement le besoin d'établir une liaison entre leurs diverses connaissances, de ménager des rapprochements entre les «auctores» dont ils se réclament, de chercher un accord entre Platon et l'Écriture. Cette tentative n'est d'ailleurs pas une nouveauté. Saint Augustin pour ne pas remonter au delà, en a donné l'exemple. De même Boèce, lorsqu'il paraît ne faire appel qu'à la philosophie antique, dans sa Consolation, ne laisse pas de bénéficier de notions et de positions chrétiennes (1). Ainsi Guillaume commentant le Timée, et en sens inverse Thierry commentant le récit biblique de la création, s'emploient activement à cette concordance de la sagesse antique et de la Révélation.

On pourrait se demander si leur entreprise relève de la philosophie ou de la théologie, mais la question ainsi posée risque d'être vaine, car les Chartrains, pas plus que leurs contemporains, n'ont pensé dans les cadres auxquels nous sommes habitués, et qu'il serait maladroit de vouloir leur imposer. La répartition des disciplines ne se présente pas chez eux de la même manière que chez les auteurs du XIIIe siècle par exemple, et il faut tenir compte de cette différence pour éviter toute erreur dans l'appréciation de leur méthode.

Sans entrer dans le détail de leur classification des sciences (2), soulignons-en quelques aspects qui peuvent éclairer

(1) Cf. R. Carton, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, dans *Revue de Philosophie*, XXX (1930), pp. 573-659.

(2) Guillaume de Conches l'a exposée à plusieurs reprises : *in Boetium de*

leur méthode. Le mot philosophie, dans l'usage qu'ils en font, n'a pas le sens précis et limité qu'on lui donne aujourd'hui. Au XIIe siècle il a une signification totalitaire, désignant toute science. Quand Guillaume intitule l'un de ses ouvrages « Philosophia Mundi », il ne s'interdit pas de toucher aux questions que nous appellerions théologiques ; elles sont plutôt le couronnement de sa philosophie. Pour lui cependant le domaine de la philosophie est moins vaste que pour son contemporain Hugues de Saint-Victor. Chez ce dernier, la philosophie embrasse toute science (1), tandis que pour Guillaume seules les sciences des « res » c'est-à-dire le *quadrivium*, physique et théologie méritent le nom de philosophie ou sagesse, les sciences des « voces », c'est-à-dire le *trivium* étant reléguées au rang de disciplines préparatoires sous l'appellation commune d'*eloquentia* (2). La distinction philosophie-théologie pourrait donc induire en erreur, puisque la théologie vient s'insérer dans le cycle de la philosophie « théorique » appliquée à toute réalité y compris Dieu (3). Ce n'est donc pas dans le dédoublement philosophie-théologie qu'il faut chercher la place et le rôle de celle-ci, mais à l'intérieur d'un cadre emprunté à Boèce et renfermant physique, mathématique et théologie.

Consolatione, Paris 6406, fol. 7rv ; *in Timeum*, Paris 14065, fol. 53r ; *Philosophia*, ed. Ottaviano, pp. 25ss. ; PL 172, 41 et 100 ; cf. THIERRY DE CHARTRES, *Librum hunc*, ed. Jansen, pp. 8*-9*.

(1) *Didascalion*, Lib. III, c. 1, PL 176, 764 : Est tamen prorsus omnis scientia sive disciplina sive quaelibet cognitio pars philosophiae vel divisiva vel integralis. Cf. ibid., Lib II, c. 1, 752.

(2) *In Boetium de Consolatione*, Paris 6406, fol. 7 : Scientie due sunt species, sapientia et eloquentia, et est sapientia vera cognitio rerum, eloquentia est scientia proferendi cognita cum ornatu verborum et sententiarum, et dicuntur species scientie, quia in istis duobus est omnis scientia : in cognoscendo res et ornate proferendo cognita. Eloquentie sunt tres partes, gramatica, dialectica, rhetorica. Sapientia autem et philosophia idem sunt. Unde potest videri quod eloquentia non aliqua pars illius est... Même classification dans le traité anonyme Bamberg Q. VI 30 fol. 1-3. Cette division est aussi expliquée et justifiée dans Paris B. N. 6570, fol. 57-58.

(3) *In Timeum*, Paris 14065, fol. 53r : Theorice similiter sunt species tres : theologia, mathematica, physica. Et est theologia de divinis : θέος enim est Deus, λόγος est ratio. Mathematica quadrivium continet... Physica vero de naturis et complexionibus corporum...

C'est en fonction de ces deux voisines que Thierry comme Guillaume définit la théologie. Des trois parties de la *speculatio* identique à la *sapientia theorica* de Guillaume, l'une contemple cette forme très pure, la seule vraie, qu'est la divinité ; d'où son nom de théologie (1) ; l'autre, mathématique, considère les formes corporelles mais abstraites de la matière ; la troisième considère les formes dans les corps et se nomme la physique. La théologie est donc la plus noble partie de la philosophie, parce qu'elle contemple la forme même de la divinité absolument indépendante de la matière et de tout changement (2). Or c'est le désir du sage d'atteindre les choses dans leur pureté et immutabilité ; la première forme, Dieu, réalise parfaitement ces conditions ; l'atteindre sera la souveraine sagesse. Avec Platon et Boèce, Thierry estime que cette connaissance a quelque chose de divin, et que ceux qui la possèdent peuvent être regardés comme des dieux habitant parmi les hommes (3).

Les autres commentaires du *De Trinitate* reprennent cette division tripartite qu'ils expliquent dans le même sens. Guillaume, bien que moins précis dans ses définitions, se réfère constamment au même schéma et note que le sujet traité par Platon dans le Timée relève des trois disciplines : théologie, lorsqu'il parle de cause efficiente, formelle et finale de l'univers et de l'âme du monde ; mathématique, pour ce qui concerne les nombres et proportions ; physique, pour les quatre éléments, la création des animaux et la matière première (4). Le problème de la création relève donc de

(1) *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 8* : Haec (speculatio) triplex est. Aut enim illam veram contemplatur formam, quae est divinitas et nominatur theologia ; theos namque Deus, logos ratio dicitur ; aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit, et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis, quod paulo post declarabitur ; aut formas in corporibus considerat, et nominatur physica id est naturalis scientia. Pag. 9*, Thierry montre en quoi la théologie ressemble aux autres sciences et en quoi elle en diffère.

(2) Ibid., p. 9*.

(3) Ibid., p. 7*. Quae (intelligentia) solius quidem Dei est et admodum paucorum hominum. Qui vero res in puritate sua intellegere possunt, intra homines ceteros quasi dii reputandi sunt. Cf. *Timée* 51e ; Boèce, *Consolatio*, Lib. V, pr. V ; Ratio vero humani tantum generis est sicut intelligentia sola divini.

(4) *In Timeum*, Paris 14065, fol. 53r.

la théologie. Cependant le passage du commentaire sur le Timée, auquel nous venons de faire allusion, montre qu'il ne faut pas exclure les autres parties de la philosophie. De même Thierry, au début du *De sex dierum operibus* exprime l'intention d'exposer le texte de la Genèse « secundum physicam » ; et une bonne partie de son traité est occupée par les « probationes aritmeticae » destinées à nous faire connaître les personnes divines et leur rôle dans la création.

Cette estime des sciences est un trait dominant de Chartres. Nous savons déjà que Guillaume de Conches établit deux cycles subordonnés de sciences, réservant le nom de philosophie aux sciences des « res », celles des « voces » se trouvant ainsi dépréciées au profit des autres. La culture scientifique, avec le contexte platonicien qu'on lui donne, est en honneur à Chartres. On est convaincu de l'accord de ses disciplines avec la Révélation, et en leur faisant une large place, on n'entend nullement discréditer la connaissance de foi. Ce qu'on demande aux sciences, physique ou mathématique, ce n'est pas de remplacer la foi, mais de fournir des explications rationnelles qui concourent à l'intelligence des données révélées.

Il faut se placer dans cette perspective pour comprendre l'attitude des chartrains vis-à-vis de la foi. On perdrait son temps à parler de leur rationalisme, de leur mépris de la tradition. Il ne s'agit pas de cela [1]. Car, d'intention et de fait, les Chartrains sont tout autre chose que des libres penseurs. Leur foi ne peut être suspectée ; ils sont chrétiens sincères, leurs protestations ne permettent pas d'en douter [2]. Loin de rompre avec la révélation, ils y appuient leur spéculation, et veulent garder le contact avec elle, prêts a recon-

(1) Certaines appréciations de B. Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres*, pp. 102-103 ; *Nouv. Biographie Gen.*, XXII, 667 ; *Notices et extraits...*, I pp. 68-70, et aussi de Clerval, *Les écoles de Chartres..*, pp. 244, 253-254, 256-259 n'échappent pas à cette fantaisie.

(2) *Dragmaticon*, p. 9 : Fidem nostram ne a fide catholica discrepare putetur breviter ponamus ; p. 306 : Christianus sum non academicus. *Librum hunc*, p. 10*... illa enim in quibus philosophia a sacra dissidet scriptura, utpote a via veritatis exorbitantia rejicimus.

naître au besoin les déficiences de la raison. Mais ils pensent aussi que foi et raison peuvent échanger leurs services, que la foi ne dispense pas du travail de la raison, qu'elle encourage même l'active curiosité de l'intelligence.

Le meilleur moyen de qualifier dans sa légitimité et ses lacunes leur méthode est sans doute de s'informer auprès d'eux de ce qu'ils veulent faire. Ils nous répondront : partir de la révélation, mais en même temps, pour saisir le sens de l'Écriture et en pénétrer le contenu, recourir aux moyens propres dont dispose la raison. On ne peut refuser au fidèle le droit de chercher l'intelligence de ce qu'il croit, pense Guillaume ([1]), et il soutient avec fermeté contre ceux qui veulent croire sans comprendre le droit d'interpréter l'Écriture et de proposer des explications scientifiques. Une crainte excessive des nouveautés ne doit pas entraver la liberté de la recherche, et ce n'est pas résoudre les problèmes que de faire appel sans nécessité à la puissance divine ([2]). Ce que veut Guillaume, c'est analyser les affirmations de l'Écriture, proposer des raisons qui puissent donner au fidèle quelque intelligence de sa foi et ainsi mettre ces raisons au service de l'autorité divine. Dans le même but, il n'hésite pas à chercher une continuité entre la sagesse antique et la vérité chrétienne.

Thierry de Chartres manifeste un égal souci d'interprétation rationnelle des données scripturaires. Nous l'avons entendu dire son intention d'exposer selon la physique la première partie de la Genèse, et de fait il esquisse une théorie purement physique de la formation de l'univers. Esprit vigoureux et spéculatif, il n'hésite pas à appliquer ses « probationes arithmeticae » au mystère même de la Trinité, ce qui nous vaut des pages remarquables, que Nicolas de Cuse insérera dans sa *Docta Ignorantia*, sur la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. Une telle confiance en l'efficacité de la recherche rationnelle n'est-elle pas déplacée ? Si Thierry partagait l'idée que nous avons au-

(1) *Philosophia mundi*, PL 172, 56b : Nam in quo divinae Scripturae contrarii sumus, si quod in illa dictum est esse factum, qualiter factum sit explicemus.

(2) Ibid., 46c, 58c.

jourd'hui de la théologie, on pourrait trouver qu'il se leurre en prétendant démontrer la Trinité, et qu'il met sa foi en danger faute de respecter la transcendance du mystère. Mais s'agit-il bien de cela, à supposer même que le « rationabiliter ostendatur » qui se rapporte immédiatement à « l'artificium creatoris » doive être étendu au mystère de la Trinité? N'est-ce pas plutôt, pour autant qu'on peut l'induire des textes, un effort de la raison, s'aidant des disciplines qui lui sont connaturelles, pour s'élever à une certaine intelligence des mystères de la foi?

Après tout, rien que de normal et de légitime dans cette démarche ; l'état même du croyant, l'insatisfaction que lui laisse l'inévidence des vérités révélées, la justifie. Que dans le cas des Chartrains elle ait parfois conduit à des audaces périlleuses, on ne doit pas y voir le fait de tendances rationalistes. On ne doit pas non plus à cause de quelques lacunes, en oublier l'aspect constructif, par où elle est vraiment féconde. Nous essaierons de le discerner à propos du problème de la création.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE

CHAPITRE PREMIER

DU DEMIURGE AU CREATEUR

L'ORDONNATEUR DU MONDE

Avant de rechercher ce que les Chartrains ont pensé de la causalité divine, il est utile de rappeler la manière dont ils se démontrent l'existence de Dieu. Cette question en un sens rejoint celle de la création, car il y a une façon de prouver l'existence de Dieu, à partir de ses œuvres, qui nous conduit à admettre aussi sa causalité créatrice. Il s'agit dans l'un et l'autre cas des rapports de Dieu et du monde. Toutefois les deux questions ne se recouvrent pas, bien que l'une engage d'avance à poser l'autre. On peut imaginer un Dieu organisateur de l'univers, qui se serait assuré le concours d'un autre être, très imparfait si l'on veut. Mais alors sa causalité ne serait plus universelle, et Lui-même ne serait pas proprement Créateur. Par contre, il y a chance qu'en posant Dieu comme explication du monde, on soit amené, au bout de cette exigence, à reconnaître qu'absolument tout relève de l'activité divine et que Dieu est vraiment créateur.

Voyons comment nos auteurs ont procédé, et si, tout en se réclamant de leur maître Platon, mais instruits par la Révélation, ils ont établi l'existence d'une cause proprement universelle et créatrice. Dans cette montée de l'âme vers Dieu, deux choses sont à remarquer : 1° quelle est la faculté de l'âme qui est capable de connaître Dieu? 2° quelle est la voie suivie pour parvenir à cette connaissance? A la suite de Boèce (1), Guillaume de Conches et Thierry de Chartres éta-

(1) Boetius, *Consolatio Philosophiae*, Lib. V, pr. 4, 5, CSEL. 67, pp. 117-120 ; *De Trinitate*, c. 11, PL 64, 1250.

blissent une hiérarchie des facultés de connaissance, au sommet de laquelle se trouve l'intelligence ; aux degrés inférieurs prennent place les sens, l'imagination et la raison. Le rôle de chacune de ces facultés est déterminé d'après le *De Trinitate* et la *Consolatio Philosophiae.* Thierry s'en explique dans son Commentaire, et Guillaume y revient souvent (1).

Il faut noter cependant une différence d'interprétation entre les deux disciples de Boèce. Résumons la position du maître pour mieux saisir la modification qu'y introduit Guillaume. On sait que dans la distribution des facultés et de leurs fonctions, Boèce met à part l'*intelligentia* dont il marque ainsi l'excellence. Elle appartient à un ordre supérieur et transcende les autres facultés. Alors que la connaissance inférieure, celle du monde sensible s'opère par les sens, l'imagination et la raison, la connaissance supérieure, celle des formes spirituelles est réservée à l'« intelligence » dont le mode d'action est beaucoup plus parfait (2). Elle appréhende de sa fine pointe la Forme simple ; elle est, à cause de cela, la faculté du divin, et dans les choses divines, on procédera selon son mode « in divinis intellectuabiliter ». La théologie est donc le fait de l'intelligence, tandis que la physique relève des sens ; la mathématique de l'imagination et de la raison. Pour connaître Dieu, l'homme doit donc s'élever dans la mesure du possible à l'*intelligentia* ; l'homme se surpasse alors en participant à une faculté qui appartient proprement à Dieu (3). Après cela rien d'étonnant à ce que pour Boèce la connaissance de l'intelligence ne soit pas conditionnée par celle de la raison qu'elle transcende. L'intelligence est seule à connaître les pures formes simples, et les connaissant connaît tout d'un seul coup d'œil.

(1) THIERRY, Commentaire *Librum hunc,* ed Jansen, pp. 6-8 ; GUILLAUME, *in Timeum,* Paris B. N. 14065, fol. 56v-57r ; *In Boetium de Cons.,* Troyes 1381 ; cf. JOURDAIN, p. 82.

(2) *Consolatio,* Lib. V, pr. 4, CSEL 67, p. 117 : Intelligentiae vero celsior oculus existit, supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.

(3) Ibid., pr. 5, pp. 120-121 : Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur ; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri ; cf. *De Trinitate,* Proemium.

Thierry de Chartres reprend cette doctrine de Boèce sur l'excellence de l'intelligence ; sa fonction, la connaissance de Dieu ; et son indépendance vis-à-vis des facultés inférieures. Alors que l'exercice de ces dernières est lié à un organe corporel, l'intelligence est « corpori non obnoxia ». Elle contemple les formes dans leur pureté ; c'est la faculté proprement théologique, parce que la théologie a pour objet la divinité, forme pure indépendante de toute matière. Une faculté aussi élevée appartient d'abord à Dieu ; les rares mortels qui en sont doués apparaissent au milieu des hommes comme des membres de la famille divine [1]. On devine derrière cette affirmation le texte du Timée 51e : « Il faut dire que tout homme participe à l'opinion ; à l'intellection au contraire les dieux ont part et parmi les hommes une petite catégorie seulement ».

Aussi la retrouverons-nous chez Guillaume, et comme de juste dans ses Gloses sur le Timée. Là comme dans tous ses ouvrages il adopte le schéma boétien des quatre facultés, et en donne des définitions manifestement inspirées de la Consolation. Mais, ce qui est nouveau et ne peut guère s'autoriser de Boèce, c'est la solidarité établie non seulement entre les facultés inférieures, mais aussi entre la « ratio » et l'« intelligentia » : idée souvent exprimée par Guillaume [2]. Pour lui, la différence entre les deux est moins dans le mode d'opérer que dans l'objet, corporel d'une part, incorporel de l'autre ; mais il y a continuité dans l'exercice, non que la raison devienne intelligence, mais son action conditionne celle de l'intelligence.

Le meilleur exemple de ce processus est pour Guillaume la recherche de l'existence de Dieu. Il revient à l'intelligence d'atteindre Dieu comme la cause nécessaire de l'expérience ; mais elle n'y parvient pas sans le concours des autres facultés : elle utilise surtout le travail de la raison, s'y appuie et le dépasse pour s'élever à la connaissance de Dieu, pour pénétrer dans le ciel selon l'expression de Boèce [3], par une voie

(1) Thierry, Commentaire *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 7.

(2) *In Timeum*, Paris B. N. 14065, fol. 56v : *In Boetium*, *Cons.* V, 4, Jourdain, p. 82 ; *Dragmaticon*, p. 208-209.

(3) *Cons.* I, pr. 1 ; Guillaume, in h. l., Paris B. N. 6406, fol. 5.

très simple dont Guillaume a posé les jalons. Au départ, constatation d'un fait à la portée de tous : l'ordre de la nature qui requiert une explication.

Un premier aspect de cet ordre est la réunion d'éléments disparates et contraires dans la composition du monde (1). Pour que leur accord existe, pour qu'il se maintienne non de temps à autre mais toujours, il faut une force capable d'effectuer la réunion de ces éléments qui d'eux-mêmes tendent à se séparer. Dira-t-on que le hasard y suffit ? Avant de lui reconnaître une telle efficacité, on ferait bien de se demander si le hasard s'est jamais montré apte à réaliser quelque chose. A supposer qu'on admît la causalité du hasard par rapport à l'ordre du monde, la question rebondirait ; le hasard étant lui-même par définition le résultat de la rencontre de causes diverses (2), il resterait toujours à rechercher ces causes. On n'explique donc rien par un appel au hasard. Mais la nature est peut-être une raison suffisante de cette harmonie des éléments. Non, répond Guillaume, c'est justement le propre de la nature de fuir le contraire et de chercher le semblable ; comment aurait-elle présidé à la réunion des éléments ? La seule solution satisfaisante est d'admettre l'existence d'un être dont la providence gouverne le monde, et dont la puissance a composé l'univers. Cet Être n'étant manifestement ni l'homme ni l'ange, il reste que nous l'appellions Dieu.

L'origine de cet argument est facile à retracer ; il suffit de se reporter au livre III, prose 12 de la Consolation de Boèce : il s'agit là du gouvernement du monde par Dieu ; or, Guillaume a noté précédemment que le gouvernement du monde, encore qu'il soit postérieur à sa création, tombe en premier lieu sous notre considération et nous conduit à la connaissance du Dieu créateur (3). Une autre source de l'argument est pro-

(1) *Ibid.*, III, pr. 12, Paris B. N. 6406, fol. 116-117 ; *Philosophia mundi*, PL 172, 44bc ; *Philosophia*, ed. Ottaviano, pp. 38-39.

(2) Cette notion du hasard vient d'Aristote par Boèce, *Cons.* V, pr. 1, CSEL p. 108.

(3) *In Boetium*, Cons. III, m. 9, Troyes 1381, fol. 59v : Et notandum quod cum prius sit naturaliter mundum fieri quam gubernari tamen fecit ysteron proteron id est conversum ordinem quia ante vidit sapiens rationabilem dispositionem rerum et per hoc cognovit alicujus ratione eas esse factas.

bablement le passage du Timée qui décrit l'action ordonnatrice du Démiurge amenant du désordre à l'ordre la masse du monde (1). Guillaume s'y est arrêté longuement pour expliquer ce qu'il faut entendre par ce désordre primitif : Platon désignerait ainsi les inclinations naturelles et contraires des éléments ramenés à la concorde par l'action divine.

Selon le même procédé Guillaume construit une deuxième preuve de l'existence de Dieu, en invoquant un autre aspect, plus universel de l'ordre du monde : ce qu'il appelle la « quotidiana dispositio », c'est-à-dire l'ordre des choses tel qu'il ne peut manquer de frapper tout esprit tant soit peu attentif (2). Mais cette disposition est nécessairement l'œuvre d'une sagesse ; elle ne s'expliquerait pas sans une pensée assez puissante pour ordonner les êtres entre eux et les adapter à leurs fonctions respectives. L'ange et l'homme peuvent admirer cet ordre, mais il est évident que leur propre sagesse est impuissante à le produire. Il faut donc admettre une sagesse supérieure qui assigne aux êtres leur fin et les fait aptes à la poursuivre, et c'est là un rôle propre à Dieu.

Thierry de Chartres présente cet argument, a peu près dans les mêmes termes, au cours de son commentaire sur le *De Trinitate* (3). « La sage ordonnance des membres de l'homme, dit-il, nous convainc de l'existence d'un artisan dont la sagesse a tout disposé avec tant d'ordre ». Une autre preuve qu'on peut considérer comme réflétant la pensée de Thierry, même si la rédaction est l'œuvre d'un disciple, est celle du « Liber de eodem secundus » adjoint dans deux manuscrits au *De sex dierum operibus* de Thierry. Comme la première de Guillaume elle a pour base l'harmonie des éléments qu'on ne peut attribuer ni au hasard ni à la nature (4). Cette conception

(1) *In Timeum*, Paris B. N. 14065, fol. 59r ; cf. *Philosophia mundi*, PL 172, 53d.

(2) *In Boetium*, I, pr. 1, Paris 6406, fol. 5 ; *In Timeum*, l. c., fol. 57r ; *Philosophia Mundi*, PL 172, 44 cd ; *Philosophia*, ed. Ottaviano, p. 39.

(3) *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 11 : Necesse est ergo creatorem rebus omnibus praesse, ad cujus nutum omnia tam rationabiliter habent provenire.

(4) Paris B. N. 3584, fol. 11v-12r : Mundus iste ex contrariis elementis conjunctus est, calidis, frigidis, humidis, siccis. Natura ergo vel casus vel artifex hec tam adversantia sibi conjunxit. Sed natura similia similibus applicat, refugit contraria...

finaliste du monde, ce recours à une intelligence supérieure pour rendre compte de l'ordre universel, cette primauté de l'intelligible sont des traits bien platoniciens ; même si le matériel de l'argumentation n'est pas emprunté au Timée, on demeure fidèle à l'inspiration platonicienne.

CAUSALITÉ UNIVERSELLE DE DIEU.

Un premier résultat est acquis. En présence d'un univers imprégné d'ordre, l'intelligence dont c'est la fonction de connaître l'incorporel et le spirituel, les formes dégagées de toute matière, affirme l'existence d'une sagesse cause de cet ordre, sagesse divine car la sagesse humaine ou angélique est manifestement inférieure à la tâche. Dieu seul a pu organiser le monde, et Lui seul peut maintenir à chaque instant l'ordonnance première. Doit-on s'en tenir à cette affirmation ? Non, car elle pose un nouveau problème. Cette cause ordonnatrice reconnue nécessaire pour l'explication de l'univers, dans quel sens est-elle cause ? Est-elle seulement cause ordonnatrice exercant son activité sur une matière préexistante ? Est-elle plutôt cause universelle au sens strict et par le fait même créatrice, puisque son universalité exclut tout concours dans la constitution première des êtres ?

Si elle est cause universelle, c'est que rien ne préexiste à son exercice, c'est que tout ce qui existe dépend d'elle et lui est redevable de son être. La question se pose donc, sagesse ordonnatrice et cause de l'ordre n'impliquant pas nécessairement causalité universelle et créatrice. Platon qui admettait le premier terme paraît bien être demeuré en deçà du second. Nos auteurs, qui se réclament volontiers de Platon, l'ont-ils dépassé en posant la création comme seule origine possible des êtres ? Entre lui et eux, il y a la révélation, il y a le premier verset de la Bible qui livre aux chrétiens le secret du monde ignoré des philosophes grecs.

On pense bien que ni Guillaume ni Thierry ni quelque autre des Chartrains ne voudra oublier la Bible ou se mettre en désaccord avec elle pour demeurer fidèle à Platon (1). Mais

(1) GUILLAUME, *Dragmaticon*, p. 9 : Fidem nostram ne a fide catholica discre-

alors pris entre deux fidélités, que reste-t-il à faire ? Ramener l'une à l'autre et se donner la satisfaction de les voir concordantes. Est-il même nécessaire d'opérer un rapprochement ? Ne trouve-t-on pas dans le Timée la même doctrine que dans la Genèse ? Guillaume et Thierry ne doutent pas de cette similitude. Aussi les voyons-nous rattacher leur enseignement sur la création à l'une ou l'autre de ces autorités, convaincus à l'avance de leur accord. Ils font confiance à Platon et interprètent dans un sens créationniste des passages dont la signification pourrait bien être tout autre. Ainsi en ayant l'air de le suivre fidèlement, ils lui impriment une direction chrétienne, et lorsque le Timée leur offre des éléments aptes à être intégrés dans la synthèse chrétienne, ils accentuent au besoin leur conformité à la Révélation. C'est du reste moins souci apologétique que conviction de la convergence des deux doctrines.

LE DÉMIURGE ET LE DIEU CRÉATEUR.

Il est certain que la doctrine de Platon se prêtait mieux qu'une autre à ces prolongements dans la ligne chrétienne. Le Timée avait élaboré une théologie, et sa tentative de présenter un Dieu auteur et père de l'univers n'était pas si mal réussi, puisque le moyen âge y a souvent vu une anticipation de sa propre théologie. On suivait en cela l'exemple de S. Augustin qui avait manifesté son admiration pour le platonisme, se demandant même si Platon n'avait pas connu la Bible tant sa doctrine est conforme à celle de l'Écriture (1). Est-ce à dire que le dieu auteur du monde que nous présente le Timée doive être identifié avec le Dieu créateur de la Bible ? Les Chartrains n'en paraissent pas douter pas plus que tel interprète moderne du Timée (2). Mais à cela il y a bien

pare putetur breviter ponamus ; p. 309 : Christianus sum non academicus ; THIERRY, *Librum hunc*, p. 10.

(1) *De Doctrina christiana*, II 28, n .43 ; *De Civitate Dei*, VIII, 11-12. En marge d'une version du Timée, British Museum Add. 15601, fol. 88.

(2) A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 71 ; *Plato and his work*, pp. 442-444.

quelques difficultés; en pareille matière une différence, si légère soit-elle, a des conséquences. Le Dieu chrétien créateur du ciel et de la terre a un caractère très net et des exigences précises. Il ne suffit pas de lui ressembler de quelque manière pour mériter son nom et sa place en théologie.

Or, il se trouve que le dieu de Platon ne possède pas tous les attributs inaliénables du Dieu chrétien ; aussi son activité ne peut-elle être assimilée de tous points à celle du Dieu créateur. On ne peut nier que le rôle du Démiurge dans la constitution de l'univers ne soit très important ; d'une matière qui sans lui ne serait qu'un horrible chaos, il tire un monde bien ordonné, façonné sur le modèle des Idées et reflétant la beauté de l'intelligible. Mais cette matière, peut-être le nom est-il trop précis, en tout cas ce quelque chose sur lequel il travaille, en y introduisant l'ordre et la beauté, qu'on le suppose ou non à son action, n'en paraît pas moins indépendant de lui et échappe à sa causalité (1). Sans doute le monde devra beaucoup au Démiurge si bien qu'il pourra lui donner le nom de père : c'est engendrer le monde que de le faire passer d'un état tout à fait informe à cette belle ordonnance qui en fait une copie aussi fidèle que possible du modèle éternel ; mais ce n'est pas le produire de façon absolue par création. A titre d'organisateur le Démiurge est l'auteur du monde, le *ποιητής* ; il n'en est pas le créateur au sens strict (2) ; il donne beaucoup au monde, en un sens, il lui donne tout puisqu'il le fait exister comme tel : sans l'activité formatrice du Démiurge il n'y aurait pas de cosmos. Mais enfin il resterait toujours bien cette matière chaotique qui ne doit pas son existence à l'Ouvrier divin et ne fait que se prêter à son travail.

A cause de cela la causalité du Démiurge n'est point universelle, son activité n'est pas créatrice. C'est là une différence radicale qui le sépare du Dieu chrétien. Les premiers apologistes, bien que sympathiques à Platon, notaient déjà cette lacune de sa doctrine. Au XIIe siècle, il ne manquera pas de théologiens pour reprocher à Platon d'avoir imposé une

(1) Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale,* I, p. 240 n. 5 ; A. Rivaud, *Timée,* notice, p. 36 : Le dieu de Platon dans le Timée.

(2) Cf. A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs,* p. 191, n. 3.

limite à la causalité divine et pour souligner ce qui le sépare de la conception chrétienne d'un Dieu créateur (1).

Les Chartrains, eux, ne verront pas d'opposition entre les deux doctrines, ou du moins ils se garderont bien de la faire ressortir. Au contraire ils insisteront sur les ressemblances ; avec ce préjugé favorable, même lorsqu'ils reproduisent la lettre de Platon, ils en élargissent le sens jusqu'à y trouver l'équivalent des formules chrétiennes.

Ainsi en est-il pour le principe de causalité affirmé à plusieurs reprises par Platon, en particulier dans le Timée. « De plus, tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause » (2). Cette cause, dans le cas présent le Démiurge, Platon ne la définit pas de façon plus précise mais il nous la montre à l'œuvre, ordonnant et dirigeant le monde, puis se faisant aider dans cette tâche par les dieux inférieurs. Cette activité, nous l'avons dit, n'est pas à proprement parler créatrice.

Guillaume de Conches ne demande pas plus de précision à la formule platonicienne, mais, consciemment ou non, il lui en donne et lui attribue un sens créationniste. Glosant le texte qui vient d'être cité, Guillaume le transpose immédiatement sur le plan de l'existence ; le sens du principe devient alors celui-ci : Tout ce qui naît présuppose une cause à laquelle il est redevable de son existence, et appliqué au monde, il faut dire que le monde doit son existence à Dieu (3).

Nous voilà sans doute assez loin de Platon et tout près du Dieu créateur, et c'est à lui que Guillaume entend nous conduire, toujours sous l'égide de Platon. La voie lui paraît directe : l'auteur du monde est une cause efficiente et cette cause efficiente est une cause créatrice. Cela va de soi, semble-t-il, et découle des affirmations du Timée. Guillaume ne s'attarde pas à le démontrer mais il laisse entendre à

(1) Hugo a S. V., *Elucid. in Pentateuchon*, c. IV, PL 175, 33b ; *De sacramentis*, I, 1. PL 176, 187 b ; Petrus Comestor, *Hist. scolastica*, PL 198, 1055c.

(2) *Timée*, 28a, ed. Rivaud, p. 140.

(3) *In Timeum*, Paris 14065, fol. 57r ; *Philosophia mundi*, PL 172, 43 c ; ibid. 98 c.

plusieurs reprises qu'il y a équivalence entre ces termes (1). Dans un contexte chrétien, bien sûr, mais dans le contexte platonicien nous savons qu'il y a lieu d'en douter. Les Chartrains, eux, n'en doutaient pas et trouvaient dans le Timée un écho de la Genèse. Après cela rien d'étonnant à ce que Guillaume, tout en se croyant fidèle à Platon, établisse entre Dieu et le monde un rapport qui va beaucoup plus loin que celui du Démiurge avec le cosmos.

C'est que Dieu n'est pas seulement cause ordonnatrice mais aussi créateur. Lui seul ne dépend d'aucune cause, n'a pas été engendré et demeure toujours (2). L'être est sa propriété exclusive et c'est Lui qui le dispense à tout le reste absolument tout ; parce justement c'est sa manière à Lui d'opérer sans le concours d'aucun donné quelconque. D'où il suit qu'il est premier par rapport à l'être de l'univers, antérieur par nature au moins à cet être qui est son œuvre (3). D'où il suit également que l'univers est radicalement contingent puisqu'il tient son être de Dieu seul Être nécessaire. Inutile de marquer le chemin parcouru depuis Platon : le Démiurge a-t-il jamais prétendu à la possession exclusive de l'être ? Il ne pouvait pas, devant exercer son action sur une matière donnée et déjà en possession d'un peu d'être.

Même distance entre Platon et Thierry de Chartres, mais aussi même inspiration platonicienne. Comme Platon, Thierry estime nécessaire de poser l'unité avant toute multiplicité mais la causalité de l'unité sera ici plus étendue et plus profonde. Pour Thierry en effet l'unité n'est rien moins que Dieu, et au même titre elle est aussi immutabilité et éternité (4). A l'opposé, la créature c'est-à-dire tout le reste hormis Dieu est pluralité, mutabilité, non-éternité et relève entièrement de Dieu dont la causalité efficiente est vraiment créatrice. Il n'en peut être autrement dans un commentaire

(1) *In Timeum*, fol. 56 v : Hec (divina essentia) est efficiens causa mundi : ipsa enim est omnium creatrix.

(2) *In Timeum*, fol. 56v-57r.

(3) Ibid., 57r : *Philosophia Mundi* PL 172, 43c : Creator omnibus prior est omnia enim ab ipso habent existere et ipse a nullo.

(4) *De sex dierum operibus*, ed. Jansen, p. 108.

de la Genèse où le sens créationniste des formules est de rigueur, mais c'est aussi une doctrine constante chez Thierry, et on en retrouve la même expression dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce. C'est là surtout qu'il suppose le plein accord de Platon avec la doctrine chrétienne concernant la dépendance de la matière par rapport à Dieu : l'unité étant nécessairement à l'origine de tout, a créé la matière, et c'est là, estime Thierry, la véritable pensée de Platon (1).

Dans ce même commentaire Thierry propose, au sujet de l'être de Dieu et de celui des créatures, des réflexions qui débordent certes la perspective platonicienne puisqu'elles se réfèrent explicitement à un texte biblique souvent invoqué par les Pères et commenté par les théologiens du XIIIe siècle. Pour expliquer ce passage du *De Trinitate* où Boèce affirme que la Forme divine est l'être même et que d'elle procède tout être, Thierry fait remarquer que le mot « est », pris substantivement pour désigner l'essence, est le nom propre du Dieu ineffable. C'est pourquoi le Seigneur lui-même à Moïse qui lui demandait son nom répondit : « Sic dices : Qui est, misit me ». Lorsqu'on dit, ajoute Thierry, Dieu est, que personne n'entende par là que Dieu participe à l'essence, mais que Lui-même est l'essence dont toutes choses reçoivent l'être. Donc lorsque l'être est dit de la créature, c'est par participation, tandis qu'attribué à Dieu, il désigne son essence même. Dieu est par conséquent le seul dont le mot être désigne l'essence (2).

Sans doute, l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu n'est pas affirmée aussi explicitement qu'elle le sera plus tard, mais la répercussion de cette situation unique sur les rapports du Créateur et de la créature est déjà signalée. Si Dieu est l'être même, il faut que tout ce qui a l'être le tienne de Lui, « quia scilicet omnia habent esse a Deo, Deus autem a nullo ». L'être qui se trouve participé par les créatures doit être causé par Dieu qui le possède en vertu de son essence.

C'est l'affirmation de la causalité universelle de Dieu appuyée sur une idée de l'Être divin à laquelle Platon ne

(1) *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 12.
(2) *Librum hunc*, pp. 9-10.

s'est jamais élevé ; mais issue en droite ligne de la révélation, idée proprement chrétienne. Sans parler de Clarembaud qui suit fidèlement son maître Thierry, il faut noter que cette doctrine de l'être propre à Dieu, et donné par Dieu aux créatures, comme précédemment celle de l'unité à l'origine de toute pluralité, entendons Dieu créateur de tout, se trouve dans un autre commentaire anonyme, du *De Trinitate*, dépendant de celui de Thierry. La causalité universelle de Dieu y est exprimée en formules semblables à celles de Thierry (1).

LA CRÉATION DE LA MATIÈRE PAR DIEU.

Cette conclusion nous éloigne de Platon pour qui il y a bien un peu d'être qui ne dépend pas du Démiurge, l'être de la matière ou de ce qu'on appelle communément ainsi. Ce problème de la matière mérite un examen spécial parce que nous y rencontrons le grief le plus fréquemment formulé au XII[e] siècle contre le platonisme. Malgré de reproche qu'ils ne pouvaient ignorer, les Chartrains ont pensé que la doctrine de Platon, même sur ce point, n'était pas en opposition avec la pensée chrétienne. Il n'était d'ailleurs pas évident que leurs contradicteurs eussent raison. Qui se flatterait de connaître la véritable pensée de Platon sur cette troisième cause qui, avec le Démiurge et les Idées, concourt à la production de l'univers ? L'accord ne paraît pas près de se réaliser entre les interprètes modernes. Comment s'étonner que les théologiens du XII[e] siècle ne possédant qu'un texte incomplet et dénués de moyens critiques aient parfois simplifié une doctrine si difficile à saisir dans toute sa complexité. La méthode de Platon procédant par traits descriptifs, images successives et approximations plutôt que par notions définies les déconcertait. Et à vouloir fixer sa pensée en quelques formules, ils risquaient de la dénaturer.

(1) Paris B. N. 14489, fol. 18r : Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab immutabilitate.... ; fol. 29r : Ipse enim a nullo habet esse et per ipsum habent omnia esse quippe Ipse est prima causa et rerum omnium principium.

Aux yeux des Chartrains, c'est le tort de ceux qui reprochent à Platon d'avoir admis une matière increéée coéternelle à Dieu et principe nécessaire du monde. Selon eux l'action du Démiurge se borne à ordonner cette matière en la façonnant sur le modèle des Idées ; l'exercice de sa causalité loin de s'étendre à ce troisième principe des êtres en dépend. La matière est à la base du travail divin : le Démiurge opère sur une réalité très imparfaite mais préexistante ; avec elle et les Idées il est co-principe de l'univers et non Créateur.

Thierry ne se résigne pas à cette interprétation, et en propose une autre. Dans son commentaire sur le *De Trinitate*, il nous présente une notion très précise de la matière première, qui ressemble plus à celle d'Aristote qu'à celle de Platon. Si l'on abstrait, dit-il, en reprenant l'exemple de Boèce, toute forme d'une statue d'airain, il ne reste que la seule possibilité de recevoir telle ou telle forme. La matière est donc pure puissance, comme la forme est un acte ; la matière n'est rien par elle-même, mais elle peut être. Bien que cette définition soit toute aristotélicienne, Thierry la rattache à Platon d'abord (1). « Bene ergo Plato materiam inter nullam et aliquam dicit esse substantiam. Nec enim aliquid est eo scilicet quod per se actu non est ; nec iterum nihil est, eo scilicet quod esse potest. Ideo quoque auctor idem ad modum cerae (2) eam dicit flexibilem, quia, quod possibile est, et ad hoc et ad illud flecti potest ». Il y a donc selon Platon deux principes des choses, situés pour ainsi dire aux pôles, et dont l'un semble faire contrepoids à l'action de l'autre : Dieu et la matière. Mais, ajoute Thierry, il ne faut pas croire pour cela que Platon a voulu la matière coéternelle à Dieu. Au contraire, il l'a fait procéder de Dieu, suivant en tout la doctrine de son maître Pythagore qui posait à l'origine des choses l'unité et le double, appelant Dieu l'unité et désignant la matière par le double. Or, le double procédant de l'unité, il faut en conclure que la matière selon Platon doit son existence à Dieu même (3).

(1) *Librum hunc*, p. 11 ; cf. *Timée*, 51a.
(2) *Timée*, 50c.
(3) *Librum hunc* p. 12.

Un autre commentaire du *De Trinitate*, que nous avons déjà cité, ne prend pas aussi expressément la défense de Platon, mais il paraît bien se rallier à l'explication de Thierry. Après avoir rappelé que la matière étant stabilité requiert comme cause un être immuable, et dit que c'est bien la définition de la matière donnée par Platon, il ajoute : « Unde patet error eorum qui dixerunt quod materia coeterna esse Deo », dissociant ainsi leur cause de celle de Platon. Puis il donne sa propre conclusion, confirmant ce qu'il nous a déjà dit de la causalité universelle de Dieu : « Ipsa enim (materia) a Deo descendit et Deus eam creavit, id est ejus et causa et principium est. Potest igitur simplicitas eterna que Deus est esse sine materia, sed materia non potest esse sine ea, quia ab ea descendit et habet esse » (1).

Quant à Guillaume de Conches, il ne croit pas se séparer de son maître Platon en affirmant la causalité universelle de Dieu y compris la création de la matière. Sa conception de la matière qui n'a pas le sens métaphysique de pure puissance comme pour Thierry, prétend bien s'appuyer sur le texte même du Timée. A diverses occasions il soutient que les éléments n'ont jamais été dans un état chaotique, comme certains voudraient l'induire d'un passage du Timée : « ex inordinata jactatione in ordinem redegit ». Les éléments ont possédé dès leur origine les propriétés substantielles qu'ils ont maintenant, bien qu'ils fussent dépourvus de « l'ornatus » reçu dans la suite (2). D'eux comme de la matière première, on peut donc affirmer avec Platon qu'ils existaient « ante exornationem mundi, non ante creationem ». A la différence du monde archétype, c'est-à-dire la sagesse divine, qui préexiste à la création, la matière a été créée par Dieu (3).

(1) Paris B. N. 14489, fol. 22v ; cf. *Liber de eodem secundus*, Paris B. N. 3584, fol. 15r.

(2) *In Boetium*, Cons. III, m. 9, Troyes 1381, fol. 60rv ; *In Timeum*, Paris, 14065, fol. 58v ; *Philosophia mundi*, PL 172, 53-54.

(3) *In Timeum*, Vatican Urb. lat. 1389, fol. 95v : *Hec est mens* id est summa *mee sententie, hec tria* scilicet *existens* id est archetypum mundum, *locum* id est primordialem materiam, *generationem* id est sensilem mundum, *ante exornationem sensilis mundi*, non dixit ante creationem, quia etsi ante creationem fuit archetipus mundus non tamen materia nec generatio potuit ante esse, sed dicit ante exornationem...

Dans le principe de causalité énoncé par Platon, les Chartrains ont donc vu l'expression de la causalité universelle de Dieu, au sens efficient et créateur du don de l'être. Substituant de fait le Dieu chrétien au Démiurge, ils n'entendaient pas contredire Platon ; tout au plus, avaient-ils conscience de le prolonger et de l'achever. Empruntant à Boèce le schéma des quatre causes, et l'appliquant au problème de l'origine du monde, Guillaume et Thierry étaient d'accord pour réunir en Dieu les causalités efficiente, formelle et finale de l'univers ; il ne leur restait plus qu'à affirmer la création de la matière par Dieu, en quoi ils dépassaient Platon, pour soutenir l'universalité de la causalité divine.

Pour Bernard de Chartres, cf. *Metalogicon*, IV 35, ed. Webb, p. 206 : Adquiescebat enim Patribus qui sicut Augustinus testis est probant quia Deus qui omnia fecit de nihilo omnium creavit materiam.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'EXEMPLAIRE DIVIN DU MONDE

C'est un principe souvent affirmé par Platon, qu'il faut, en présence de la réalité sensible, chercher le modèle d'après lequel elle a été faite ; méthode indispensable pour arriver à une connaissance certaine, car seules les Idées, exemplaires immatériels et immuables des choses sensibles, sont l'objet stable de la science ; le monde en perpétuelle transformation n'a d'être qu'en tant qu'il participe aux Idées, et c'est à elles qu'il faut s'élever pour connaître. Non seulement le Timée rappelle cette nécessité d'un ordre suprasensible d'Idées pour fonder la science (1), mais encore il applique le principe à la consitution même de l'univers. Le Démiurge nous est donc présenté organisant le monde, les yeux fixés sur un Modèle idéal, et son activité ordonnatrice tend à la pénétration progressive de l'Idée dans le changement et le désordre primitifs.

Mais pas plus que cette activité, le Modèle selon lequel elle s'exerce n'est défini avec une rigoureuse précision. Tantôt c'est le monde des Idées (2), tantôt c'est le Vivant en soi (3) ; les deux appellations se recouvrent-elles exactement ? On ne trouve pas non plus dans le Timée une réponse précise à la question des rapports du Démiurge avec le monde idéal, le Modèle qu'il copie. Les interprètes ne sont pas d'accord sur ce point. Pour les uns, le Modèle est distinct du Démiurge et lui est même supérieur (4). Pour les autres, le Mo-

(1) *Timée* 29 a-c, éd. Rivaud, pp. 141-142.

(2) *Ibid.*, 28 a-b ; 29 a, pp. 140-141 ; cf. Rivaud, Notice, pp. 33-55.

(3) *Ibid.* 30 c-d, p. 143.

(4) Cf. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, pp. 95-112 ; cette interprétation est discutée par A. Brémond,

dèle ne serait qu'une idée éternellement conçue dans l'esprit de l'Ouvrier ; le Démiurge se confondrait alors avec l'Idée de Bien et si Platon ne l'a pas dit expressément, du moins le mouvement naturel de sa pensée tendait à cette identification. A cela on peut objecter : si le Démiurge est l'Idée de Bien, pourquoi travaille-t-il les yeux fixés sur les Idées, lui de qui elles dépendent toutes? Dans le Timée, les Idées semblent bien exister indépendamment du Démiurge, puisqu'elles constituent un Modèle dont l'univers, œuvre du Démiurge, n'est qu'une copie (1). L'artiste divin opère en les regardant ; il ne crée pas lui-même cet exemplaire. Il en est distinct ; lui est-il supérieur ou inférieur? Platon ne répond pas à cette question (2).

Nous ne nous arrêterons pas aux difficultés soulevées par le texte même du Timée, puisqu'aussi bien il ne s'agit pas pour le moment de chercher le sens de tel passage ou la signification de l'ensemble, mais d'étudier l'usage que les Chartrains ont fait du platonisme, l'adaptation qu'ils lui ont fait subir. Si tous ont hérité de ce thème — Idées ou Formes exemplaires, Monde idéal Modèle du monde sensible — ils ne l'ont cependant pas tous exploité de la même manière, obéissant à des tendances diverses, qui, nous le verrons, n'avaient pas attendu le XIIIe siècle pour se manifester.

Au témoignage de Jean de Salisbury, Bernard de Chartres fut le meilleur platonicien de son temps (3). Faut-il conclure de cette affirmation que Bernard reproduisit toujours fidèlement la doctrine de Platon? D'autres textes du

Note sur le Dieu de Platon, Archives de Philosophie, II, pp. 400 ss. ; cf. M. J. Lagrange, *Platon théologien, Revue Thomiste,* 1926, pp. 189-218.

(1) Cf. E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale,* I, pp. 229-230, note 12 ; J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* Paris, 1931, pp. 57 ss. ; A. Diès, *Autour de Platon,* II, livre IV, c. 3 : Le Dieu de Platon, pp. 550-551.

(2) Ajoutons avec Rivaud, l. c., p. 38, que « Platon semble avoir reculé devant l'effort de synthèse nécessaire pour élaborer une théologie dogmatique. Après tout, il n'est pas sûr que cette métaphysique l'ait intéressé particulièrement. Son œuvre tout entière est dominée par le souci des applications ». Cf. Diès, p. 357.

(3) *Metalogicon,* Lib. IV, c. 35, ed. Webb, p. 205.

même témoin nous apprennent que Bernard sut à l'occasion interpréter le platonisme dans un sens qu'il estimait sans doute plus conforme au dogme chrétien. Ainsi pour la théorie des Idées qu'il adopte mais en la modifiant.

Avec Platon il soutient que la réalité véritable est celle des Idées exemplaires des choses sensibles qui ne sont que des ombres, comparées aux intelligibles. Celles-ci seules méritent le nom d'être, elles sont immuables et ne souffrent aucune altération alors que le sensible change et disparaît (1). Le monde corporel, dût-il périr, les Idées n'en seraient pas affectées, et selon la remarque de Saint Augustin (2) le nombre des réalités ne serait ni augmenté ni diminué. Cette primauté de l'intelligible est bien dans l'esprit du platonisme. Ce qui l'est moins, semble-t-il, c'est la situation faite aux Idées par rapport à Dieu. Alors que dans le Timée, le monde idéal apparaît indépendant du Démiurge et lui est en un sens supérieur, puisque le Démiurge doit modeler son activité sur cet exemplaire qu'il n'a pas créé, dans la doctrine de Bernard la position est renversée. Ici, c'est Dieu qu'on exalte en mettant les Idées au-dessous de Lui et en sa dépendance (3). On veut bien qu'elles soient éternelles, mais on refuse de les mettre sur le même plan que Dieu. Comme des effets immanents de la pensée divine, elles lui sont en quelque sorte postérieures par nature et sont exclues de la coéternité, privilège inaliénable des trois personnes divines. Les Idées exemplaires supposent donc un principe distinct d'elles-mêmes et qui leur est antérieur ; ce principe, c'est Dieu.

Cette adaptation de la théorie des Idées diffère de celles

(1) Ibid., Lib. II, c. 17, pp. 93-94 : He autem idee id est exemplares forme rerum primeve omnium rationes sunt, que nec diminutionem suscipiunt nec augmentum, stabiles et perpetue, ut etsi mundus corporalis totus pereat, nequeunt interire.

(2) *De libero arbitrio*, II, 17, PL 32, 1265-1266.

(3) *Metalogicon*, Lib. IV, c. 35, p. 206 : Ideam vero quia ad hanc parilitatem non consurgit sed quodammodo natura posterior est et velut quidam effectus manens in archam consilii, extrinseca causa non indigens, sicut eternam audebat dicere, sic coeternam esse negabat. Sur cette position et ses antécédents voir E. Gilson, *Bulletin Thomiste*, IV (1934), pp. 89-90.

que nous aurons à étudier plus loin, mais elle n'est pas entièrement inédite ; elle ressemble fort à la doctrine de Jean Scot Érigéne pour qui les Idées ont été créées par Dieu et ne Lui sont pas coéternelles. Rappelons ici quelques textes du *De divisione naturae* dont Bernard pourrait bien s'être inspiré. On sait que dans la hiérarchie du réel établie par Scot Érigène, le deuxième rang est occupé par la Nature créée et créatrice — Natura quae et creatur et creat — ce qu'il appelle aussi les causes primordiales. Lui-même nous explique cette dénomination et nous dit en quoi consistent ces causes. Elles sont ainsi appelées « parce qu'elles ont été créées les premières par la cause créatrice de tout, et qu'elles créent à leur tour ce qui existe en dessous d'elles » (1). Les Grecs leur ont donné différents noms : *πρωτότυπα* c'est-à-dire *primordialia exempla* ; *προορίσματα* c'est-à-dire *praedestinationes* ou *praediffinitiones* ; *θεῖα θελήματα* c'est-à-dire *divinae voluntates* ; *ἰδέαι* c'est-à-dire *species* ou *formae*. Ces noms sont bien choisis puisque le Père principe de toutes choses a d'abord formé dans son Verbe, c'est-à-dire dans son Fils unique, les raisons de tout ce qu'il voulait créer (2). Cette formation ou cette création des causes primordiales dans le Verbe est éternelle comme la génération même du Verbe (3). Toutefois quelques lignes plus loin l'auteur distingue du Verbe les causes primordiales et subordonne leur éternité à celles du Verbe : « Le Fils est absolument coéternel au Père. Les causes primordiales que le Père a créées en son Fils sont coéternelles à celui-ci, mais pas absolument. Elles lui sont coéternelles en ce sens que le Fils n'a jamais existé sans les causes primordiales qui sont créées en Lui. Mais ces causes ne sont pas absolument coéternelles à celui en qui elles sont créées, car les créatures ne peuvent être coéternelles au créateur ; le créateur précède ce qu'il a créé... nous disons qu'elles ne sont pas coéternelles à Dieu

(1) *De Divisione Naturae*, Lib. II, c. 15 ; PL 122, 547d-548a : ...primordiales causae ideo primordiales appellantur, quia primitus ab una creatrice omnium causa creantur, et ea quae sub ipsis sunt creant.

(2) *De Divisione Naturae*, Lib. II, c. 2 ; PL 529a-b.

(3) *Ibid.*, Lib. II, c. 20, 556 c-d : Haec coeterna sibi esse arbitror, generationem dico Verbi et creationem omnium in Verbo.

parce qu'elles ne tirent pas d'elles-mêmes le commencement de leur existence, mais bien de leur créateur » [1]. D'autres passages, il est vrai, diminuent la portée de ces affirmations ; Scot y compare la production des Idées à la génération du Verbe [2], ou encore nous avertit que l'emploi du terme création est impropre, qu'il faut se garder d'assimiler la production des Idées à la création temporelle des choses sensibles [3].

Malgré tout, il semble bien qu'on doive retenir ceci : les expressions relevées plus haut, comme l'appellation « Natura quae et creatur et creat », impliquent que Scot Érigène met les Idées un peu au-dessous de Dieu, et sa position, nous l'avons vue, a été reprise par Bernard de Chartres qui l'a probablement accentuée.

Mais cette interprétation n'a pas rallié tous les Chartrains. Guillaume de Conches pour sa part en présente une autre qu'il faut maintenant étudier. Elle offre un intérêt particulier, Guillaume étant le seul qui nous ait laissé une explication continue du texte de Platon. Ce commentaire peut être considéré comme l'expression de sa pensée personnelle, car on en retrouve l'équivalent dans ses autres écrits, notamment les Gloses sur la Consolation de Boèce.

Dès lors qu'il veut adopter la doctrine platonicienne des Idées, sans rien sacrifier de sa foi chrétienne, il doit la remanier au besoin. Il n'est d'ailleurs pas le premier à christianiser la théorie du monde intelligible. Déjà Saint Augustin, pour ne rappeler que le plus illustre précédent, admet que Platon parle d'un monde intelligible, mais il introduit sous l'expression un contenu nouveau. « Platon, dit-il, n'était pas répréhensible en affirmant un monde intelligible, car il appelait ainsi, semble-t-il, la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde » [4]. Nous avons dans ce

(1) *Ibid.*, Lib. II, c. 21, 561-562.

(2) *Ibid.*, Lib. II, c. 20, 559.

(3) *Ibid.*, Lib. V, c. 16, 887-888.

(4) *Retractationes*, Lib. I, c. 3, PL 32, 589 : Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit... Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum.

texte l'essentiel du redressement imposé par S. Augustin à la théorie platonicienne. Alors que dans le monde intelligible de Platon les Idées subsistaient en elles-mêmes, à titre de Modèle idéal indépendant du Démiurge, dans celui de S. Augustin, elles sont rassemblées en Dieu. « Les Idées, dit-il, sont comme les formes premières ou les raisons des choses, stables et immuables n'ayant point reçu leur forme, éternelles par suite et demeurant toujours dans le même état, qui sont contenues dans l'Intelligence divine, c'est-à-dire dans le Verbe, Sagesse et Vérité » (1). Dieu, de toute éternité, exprime dans son Verbe les participations possibles de son être ; ces expressions, incréées et immuables comme Dieu, sont les Idées à leur tour créatrices de l'univers. Le monde n'est donc pas l'effet du hasard puisque les Idées, formes premières, raisons stables, ont présidé à sa formation ; le monde est l'œuvre de la sagesse divine du Verbe où sont réunis les exemplaires immuables des créatures.

C'est bien encore la théorie platonicienne puisque les Idées conservent leur rôle essentiel — tout est formé d'après elles — mais combien la signification s'en trouve modifiée et approfondie, du fait qu'on ramène les Idées à l'unité et qu'on identifie ce monde unifié avec le Verbe divin.

Bien entendu, Guillaume adopte la même position et s'accorde tacitement avec S. Augustin pour affirmer l'existence des Idées en Dieu, pour les identifier avec la Sagesse et la Providence divines, à l'action desquelles rien n'est soustrait. Son originalité n'est donc pas là, puisqu'il reprend simplement l'interprétation déjà donnée par S. Augustin, mais dans la justification qu'il en fournit, s'appuyant sur le texte même de Platon. Saint Augustin, semble-t-il, ne s'était pas précocupé de vérifier ainsi son interprétation du platonisme. Il savait gré au philosophe d'avoir affirmé l'existence d'un au-delà supérieur au monde sensible, fondement de l'immuable vérité et lieu des Idées. S'emparant de cette doctrine comme de son bien propre il l'intégrait à la synthèse chrétienne, sans entrer dans le détail des textes pour constater si, oui ou non, ils se prêtaient à cette transposition chrétienne.

(1) *De diversis Questionibus LXXXIII*, 946, n. 2 ; PL, 40, 30.

Guillaume de Conches, qui ne doute pas de la légitimité de cette utilisation du platonisme, s'applique a faire ressortir le sens chrétien du texte même du Timée, manifestant ainsi son accord avec la doctrine chrétienne et justifiant du coup l'usage que S. Augustin avait fait de la théorie des Idées. C'est la part personnelle de notre commentateur, la tâche qu'il s'est assignée. Il faut le regarder à l'œuvre, voir l'ingéniosité qu'il y déploie, pour juger de son habileté à christianiser Platon et à mettre sa doctrine au service d'une théologie de la création.

Au moment d'aborder l'explication du grand discours que Platon a mis dans la bouche du Timée, Guillaume nous en indique le sens général, en notant qu'il y sera question des quatre causes du monde. Puis il laisse prévoir la signification que va prendre dans ce contexte la théorie des Idées ou du monde archétype de Platon. Ce passage formule brièvement la doctrine chrétienne de la causalité exemplaire des Idées divines que Guillaume assimile au monde archétype de Platon. « Hec (sapientia divina) formalis causa mundi est, quia juxta eam creatione mundum formavit. Ut enim fabricator, volens aliquid fabricare, prius illud in mente disponit, postea quesita materia, juxta mentem suam operatur, sic creator, antequam aliquid crearet, illud in mente habuit, deinde illud opere adimplevit. Hec eadem a Platone dicitur archetipus mundus, quia omnia continet que in mundo sunt ; archetipus id est principalis figura ; archos enim princeps, tipos forma vel figura » (1).

Ce texte dit l'essentiel. La cause formelle de l'univers est la sagesse divine. Pourquoi ? Parce que la causalité divine est rationnelle ; or, qu'observons-nous dans le cas d'une causalité rationnelle, celle de l'homme par exemple ? L'artiste qui veut exécuter une œuvre a d'abord dans l'esprit un exemplaire, et c'est en contemplant ce modèle qu'il agit. De même pour le créateur : avant de produire le monde, il est nécessaire qu'Il ait dans l'esprit une forme à la ressemblance de laquelle sera fait le monde, et c'est l'Idée contenue dans la sagesse divine. On sait combien fréquemment

(1) *In Timeum*, Paris B. N. 14065, fol. 56v.

cette analogie sera reprise par les théologiens ; ce qu'il faut noter ici, c'est l'assimilation de cet exemplaire divin au monde archétype de Platon. Elle revient fréquemment dans les Gloses de Guillaume ; relevons-en les principaux traits.

D'abord le modèle *παραδείγμα*, dont parle Timée 28 a, est bien la sagesse divine ; à elle seule conviennent les propriétés que Timée assigne à ce modèle ; immutabilité et éternité ne se rencontrent qu'en Dieu. Le monde exécuté d'après ce Modèle reflètera la sagesse divine ; en considérant ses parties et l'ordre qui les unit, on découvre la grandeur d'une telle sagesse et l'infinie perfection de la substance qui la possède. Mais à l'opposé de ce Modèle éternel d'après lequel a été produit le monde, Timée en met un autre, sujet à la naissance et impuissant à susciter des œuvres parfaites ; Guillaume y voit la sagesse humaine, sagesse créée dont les œuvres, contrairement à celle de la sagesse divine, sont imparfaites (1). Un peu plus loin, Timée se demande d'après lequel des deux modèles celui qui a façonné le monde l'a réalisé, et il répond que si le monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le Modèle éternel. Guillaume trouve ici le désignation de la cause formelle du monde, c'est-à-dire la sagesse divine, seul exemplaire immuable et éternel selon lequel l'univers a été créé (2). Pour illustrer cette affirmation, il intercale une remarque qui est une protestation de fidélité à Platon. Celui-ci vient de dire que l'auteur du monde s'est conformé à ce qui est immuable. « Il faut noter, dit Guillaume, cette façon de parler ; en composant ce livre je me suis conformé à cet autre que je suis comme mon modèle ; de même en créant l'univers Dieu s'est conformé à sa sagesse ». Puis il conclut en identifiant une fois de plus la sagesse divine et le monde archétype (3).

Il note ensuite les différences qui séparent l'image, c'est-

(1) *In Timeum,* Paris B. N. 14065, fol. 57 r-v.

(2) *Ibid.,* fol. 57 v : Ostendit formalem causam scilicet divinam sapientiam que exemplum dicitur... Ipsa enim est exemplum juxta quod omnia formantur... *Exemplum* id est sapientiam *proprietatis sincere* quia nichil eam latet *e immortalis* quia nullo modo variatur, et hec est sola divina.

(3) *Ibid.,* fol. 58r.

à-dire le monde, de son Modèle, la sagesse divine. Celle-ci bien qu'engendrée par le Créateur lui est coéternelle, celui-là a un commencement. Dans la suite de ce passage, Platon, que le problème de la science préoccupe toujours, distingue deux formes de connaissances : la science portant sur l'intelligible immuable, les opinions vraisemblables se rapportant à ce qui en est la copie. Guillaume plus attentif à la signification théologique voit encore dans cet intelligible la sagesse divine et dans sa copie le monde créé.

Mais Platon reviendra une autre fois sur la nature du Modèle, et ce sera une nouvelle occasion pour Guillaume de définir la causalité formelle exemplaire de la sagesse divine. Timée 30c introduit le Vivant en soi dont il ne nous dit pas s'il est identique au monde intelligible des Idées ; mais il lui attribue le même rôle. Ce n'est pas, dit-il, à la ressemblance d'un vivant quelconque que l'Ouvrier a ordonné le monde, mais selon le Modèle qui contient tous les vivants intelligibles. Là-dessus, Guillaume reprend son explication, soucieux d'en montrer la cohérence et la conformité à la pensée profonde de Platon. C'est déjà admis, dit-il, que Dieu a fait le monde selon sa propre sagesse. Si l'on y revient, c'est pour montrer qu'aucun autre modèle n'eût suffi, et pour affirmer que le monde archétype, ce Vivant qui enveloppe et contient tous les autres vivants intelligibles, est bien la sagesse divine (1). C'est en effet l'habitude de Platon de désigner la notion que Dieu possède d'un être par le nom de cet être auquel il ajoute le qualificatif « intelligible ». Ainsi la notion d'homme sera « l'homme intelligible », ou encore l'idée d'homme, ou la forme, parce que Dieu crée tout d'après la notion qu'Il en a. Dans son Intelligence, c'est-à-dire dans le monde archétype, est contenu l'ensemble des vivants intelligibles parce que Dieu possède la notion de chaque être. De ces Idées procèdent comme de leur source les êtres du monde sensible, la sagesse divine ren-

(1) *Ibid.*, fol. 59r : Non fecit ad similitudinem alicujus specialis, sed ad similitudinem *ejus animantis* in quo continentur *omnia genera et quasi quidam fontes intelligibilium animalium* et hoc est periphrasis archetipi mundi id est divine sapientie in qua continentur intelligibilia animalia.

fermant déjà en elle-même tout ce qui fera partie de l'univers (1).

Nous avons insisté sur les Gloses de Guillaume parce qu'elles nous livrent son interprétation de la théorie des Idées exemplaires. Cette théorie remaniée de la façon que nous avons vue, il l'a faite sienne, car il ne parle pas autrement de la causalité formelle exemplaire de la sagesse divine dans les Gloses sur la Consolation et dans la *Philosophia Mundi.* Boèce, en un texte si souvent exploité par le moyen âge, avait énoncé cette vérité que l'univers, avec tout ce qu'il contient, est formé d'après un exemplaire divin (2). Belle occasion pour Guillaume de rappeler sa doctrine de l'exemplarisme divin, en la couvrant d'une si haute autorité, et sans quitter l'ambiance platonicienne (3). On pourrait relever ici, où elles se retrouvent sous une forme plus synthéthique, les explications dispersées dans le commentaire du Timée. Pour éviter les redites nous ne ferons que deux remarques.

A noter d'abord la relation mise entre la doctrine des Idées et celle de la Providence, ici et dans d'autres passages de ces Gloses. Si Dieu a des Idées de tous les êtres qu'Il produit, c'est qu'Il n'agit pas à l'aveugle et que sa Providence s'étend a tout ; il y a donc, comme Boèce l'a vu, un lien étroit entre la sagesse divine, la providence et les Idées, toutes choses que Platon veut désigner par son « monde archétype » (4). De plus dans ces Gloses comme dans la *Philosophia Mundi*, la sagesse est identifiée avec le Fils dont S. Jean a dit : « Quod factum est in Ipso vita erat ». Guillaume note aussi que tous ceux qui se sont occupés de l'origine du monde, qu'ils fussent chrétiens ou non, ont admis cette distinction des deux mondes, plaçant dans l'intelligence divine le premier exemplaire du second. Celui-ci n'est qu'une image soumise au changement,

(1) *Ibid.*, fol. 59r.

(2) *Consolatio Philosophiae*, Lib. III, metrum IX, CSEL p. 63.

(3) Les premiers commentateurs de la Consolation notaient déjà l'inspiration platonicienne de ce poème IX. cf. RÉMI d'AUXERRE, texte édité dans *Journal of Theological Studies*, XVII (1916), p. 22 ss. ; ADALBOLD D'UTRECHT, dans *Kerkhistorisch Archief*, III p. 189 ss. ; Anonyme, Paris, B. N. 6402, fol. 35v-36r ; 14380, fol. 32.

(4) *In Boetium*, Paris B. N. 6406, fol. 100v ; 16094 fol. 32r.

tandis que l'autre est le véritable monde immuable. Et ainsi on revient au principe fondamental du platonisme, non sans avoir modifié profondément la théorie des Idées pour élaborer une doctrine de la causalité exemplaire divine.

Sans se référer explicitement à Platon, Thierry de Chartres utilise lui aussi la théorie des Idées et l'adapte à son dessein. Pour lui comme pour Guillaume de Conches la sagesse divine est cause formelle de l'univers ; et cela Moïse lui-même le déclare très clairement, lorsqu'il écrit : « Dixit Deus etc », car pour le créateur, dire ce n'est pas autre chose que déterminer dans sa sagesse éternelle la forme des choses futures (1). La détermination des formes doit être attribuée à la sagesse divine. Cette doctrine dont il trouve le fondement dans la Bible, Thierry la développe en divers endroits de son *De sex dierum operibus* et dans son commentaire du *De Trinitate*. Prenant occasion du texte de Boèce, Thierry insiste beaucoup sur la causalité formelle de Dieu, si bien qu'on a pu se méprendre sur le sens de ses formules.

Les formes des choses, dit-il, descendent de Dieu comme de leur premier principe. Avant la création elles sont résorbées en Dieu et sont Dieu. Ceci est rigoureusement vrai, que la forme divine est toutes formes, et que réciproquement toutes formes considérées simplement et en ce qu'elles sont, constituent quelque chose d'un et sont résorbées dans la forme divine. Celle-ci est en effet la forme de tous les êtres, c'est-à-dire leur perfection et intégrité. Et à supposer, par hypothèse irréalisable, qu'il n'y eût point de matière pour multiplier les formes, elles seraient réduites à l'unité, et cette forme unique et simple serait la forme divine, la seule vraie forme (2). La même idée est reprise plus loin : s'il n'y avait pas d'homme, ce qui est l'humanité cesserait d'être l'humanité ; cependant la forme en tant que telle, ramenée à la simplicité de la forme divine, ne périrait point.

Comme Boèce le laissait entendre, les formes des choses

(1) *De sex dierum operibus*, éd. Hauréau, p. 35 : Ubicumque vero dicit : Dixit Deus etc., ibidem notat formalem causam que est Dei sapientia quia ipsius auctoris dicere nihil aliud est quam in coaeterna sibi sapientia futurae rei formam disponere.

(2) *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 16.

subsistant en dehors de la matière dans l'intelligence divine selon un mode d'être simple et immuable sont les vraies formes, les autres n'étant que les images des premières (1). Si l'on semble placer ainsi dans l'intelligence divine une pluralité de formes, il ne faut pas s'en étonner, ni surtout, entraîné par l'imagination, conclure à l'existence de plusieurs réalités coéternelles à Dieu. Non, les formes, ainsi qu'on l'a dit, considérées en Dieu ne sont d'une certaine manière qu'une forme, parce que ramenées selon un mode ineffable à la simplicité de la forme divine. En les désignant par un pluriel, on n'accorde pas à une pluralité d'êtres l'éternité réservée à Dieu, mais on emploie ce pluriel en raison de la multitude des êtres dont la diversité entraîne la multiplication des formes.

Qu'il faille entendre ces formules dont certaines paraissent audacieuses dans le sens de l'exemplarisme, les sources de cette doctrine, c'est-à-dire Platon et Boèce, nous l'indiquent déjà ; mais Thierry lui-même à prévenu l'équivoque dans le passage suivant, capital pour l'intelligence des rapports de l'unique forme divine avec les formes créées : « Merito ergo ab illa simplici forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia juxta formam illam divinam unaquaeque res suam habet essendi aequalitatem » (2). On voit par ce texte qu'il s'agit bien, dans les développements annexes, de l'essence divine considérée comme exemplaire universel et d'un rapport d'exemplarisme entre la forme divine et les autres formes ; d'où l'insistance à marquer leur réunion dans l'intelligence divine, leur unité, voire même leur identité avec la forme divine, parce qu'en Dieu il ne peut y avoir que Dieu. Dieu est donc « forma essendi » de toutes choses parce toutes les essences sont modelées sur la sienne ; et de toute éternité les formes des choses sont en Dieu, puisque c'est la sagesse éternelle qui les détermine.

Dans le *De sex dierum operibus*, cette détermination des formes est attribuée au Verbe. Nous parlerons plus loin de ce rôle du Verbe, en exposant les spéculations de Thierry sur l'*unitas* et l'*aequalitas unitatis* qui désignent le Père

(1) *Ibid.*, p. 17.
(2) *Ibid.*, p. 15.

et le Fils ; une tâche spéciale leur est assignée dans la création. Pour le moment il suffit de dire que la causalité formelle exemplaire revient en propre à l'*aequalitas unitatis* [1], que les philosophes ont appelé tantôt l'intelligence divine, tantôt la providence ou la sagesse du créateur. Cette sagesse est le modèle et la mesure de l'être distribué à chaque créature, et dans ce sens elle est la « forma essendi » de tout. « Non est dubium quin ipsa unitatis aequalitas sit rebus omnibus essendi forma aeterna ac formalis causa, secundum quam artifex aeternus modum existendi rebus omnibus constituit ». Elle est aussi la vérité de chaque être, puisque la vérité consiste dans la mesure de l'être que l'esprit appréhende en s'y conformant. Enfin, conclut Thierry, après tout ce qu'on en a dit, il est manifeste que l'*aequalitas unitatis*, et partant le Modèle du monde, est le Verbe dans lequel le Père a tout créé.

Le commentaire anonyme du *De Trinitate* déjà mentionné présente sur ce sujet des considérations qu'on peut rapprocher de la doctrine de Thierry. Non seulement elles se situent à l'intérieur du même cadre, le texte de Boèce, mais elles reprennent aussi la doctrine des Idées et de la causalité formelle exemplaire. Dieu est ici encore la première forme qui engendre et contient toutes les autres, c'est-à-dire les essences auxquelles les philosophes donnent le nom d'Idées. Et pour illustrer cette causalité, l'auteur recourt à l'analogie de la causalité rationnelle de l'artisan. « Sicut humana mens generativa est formarum articifialium, hoc est, artifex precogitat et velut generat formam domus vel cujuslibet alterius rei mente, antequam ipsam actu componat..., sic mens divina generat et concipit intra se naturas rerum que vocantur idee » [2]. Dans cette conception des formes, l'intelligence divine est indépendante de la matière, bien que les formes elles-mêmes doivent s'unir ensuite à la matière [3].

Sur cette doctrine des formes, le commentateur en greffe une autre plus originale et dont l'inspiration peut être aussi bien platonicienne que biblique. Il s'agit de la valeur essen-

(1) *De sex dierum operibus*, ed. Jansen, p. 111.

(2) *In Boetium de Trinitate*, Paris B. N. 14489, fol. 25v-26r.

(3) *Ibid.*, fol. 26r.

tielle accordée aux « vocabula ». Le vocable accompagne toujours la forme : la forme en effet ne peut être sans le nom ; du moment qu'il y a forme il y a aussi nom, et, raison inattendue, il faut qu'il en soit ainsi parce que les noms confèrent l'essence aux choses (1). L'homme est homme parce qu'il est appelé homme ; une chose est telle parce qu'il a plu à celui qui le premier imposa des noms de l'appeler de telle manière. Et le motif décisif de l'importance accordée aux noms, c'est qu'ils ont été choisis de toute éternité par l'intelligence divine, avant que l'homme guidé par une inspiration divine, les imposât lui-même aux êtres (2). Moïse, le plus compétent des philosophes, a noté cette union des noms aux êtres, lorsqu'il a écrit : Appellavitque lucem diem... Et parce que ceci s'est fait d'abord en Dieu, on appelle Verbe la sagesse divine selon laquelle les noms ont été unis de toute éternité aux êtres, noms que l'homme mû par l'instinct du Saint-Esprit imposa ensuite aux créatures (3).

Cette théorie évoque la discussion qui fait le sujet d'un dialogue platonicien. L'un des interlocuteurs, Cratyle, soutient qu'il existe naturellement pour chaque objet une juste dénomination, alors qu'Hermogène prétend de son côté que c'est là affaire de convention (4). Socrate constitué arbitre incline pour la thèse de Cratyle, qui, fort de cet appui, insiste sur la valeur des noms. « Quelle est la vertu des noms ? C'est d'enseigner. Quand on sait les noms, on connaît aussi les choses. » Là-dessus, Socrate pose quelques objec-

(1) *Ibid.*, fol. 27v. : Aliter enim esse non potest ; nomina enim essentiant res, idcirco enim est homo quia appellatur homo... Nam si non appellatur homo vel animal nec est homo nec animal. Unde patet quod nomina essentiant res. Ens enim est quod unaqueque res dicitur id quod placuit ei qui primo nomina rebus imposuit et hanc unionem rei et vocabuli notavit cum dixit : *dicitur* et non, est.

(2) *Ibid.*, fol. 27v. : Vocabula namque unita sunt in mente divina ab eterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus unita erant in mente divina ; imposuit autem instinctu Sancti Spiritus ut nobis videtur.

(3) Unde et divina sapientia Verbum dicitur eo quod juxta eam, id est juxta divinam sapientiam, vocabula rebus unita sunt ab eterno, que postea homo singulis rebus imposuit instinctu Spiritus Sancti. Fol. 28r.

(4) *Cratyle*, 383ab-384d, trad. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, (Œuvres de Platon, Tome V, 2).

tions. Un peu embarrassé, Cratyle suggère que les noms primitifs ont peut-être été établis par une puissance surhumaine ce qui en garantirait la justesse. « A mon avis, Socrate, voici sur ce sujet l'explication la plus vraie. C'est une puissance supérieure à l'homme qui a donnée aux choses les noms primitifs en sorte qu'ils sont nécessairement justes (1) ». Cette hypothèse ressemble à l'affirmation de notre auteur pour qui toute chose a son nom propre, celui-là même que le Verbe lui a donné (2). De même Adam sur l'ordre de Dieu avait appelé les êtres en leur attribuant les noms choisis par Dieu. Ainsi joue chez notre auteur un accord inconscient (car il ignore le dialogue platonicien) entre le Cratyle et la Genèse. C'est même là renchérir sur Cratyle. Il ne lui suffit pas qu'une puissance supérieure en imposant aux êtres leurs noms se soit conformée aux indications de leur natures ; c'est l'attribution des noms qui vient en premier ; et relevant immédiatement de la sagesse divine, elle a la vertu de déterminer les essences elles-mêmes.

Quoiqu'il en soit de cette théorie particulière (3), ce commentateur est bien de la famille chartraine. Comme tous les maîtres de cette école, il s'inspire des doctrines de Platon et de Boèce pour illustrer la causalité formelle exemplaire de Dieu. Une place importante revient à l'école de Chartres dans la transmission et l'adaptation du thème platonicien des Idées exemplaires, du monde intelligible modèle du monde sensible. La théologie postérieure reprendra fréquemment ce thème, mais ce sera pour l'approfondir dans le sens indiqué par Chartres. Substituant le Créateur au Démiurge, les Chartrains ont réuni dans sa pensée toutes ces Idées qui subsistaient indépendantes du dieu platonicien, et ainsi le Verbe de Dieu est devenu l'Exemplaire divin du monde.

(1) *Ibid.* 435 d ; 438 c. Sur l'accord de la tradition du *Cratyle* et de la tradition biblique, cf. E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, Paris, 1932, pp. 164 ss. : L'interprétation des mots latins.

(2) Pour Jean de Salisbury, la valeur des noms ne vient pas de leur origine divine ; *Metalogicon*, Lib. I, c. 14 : Ipsa quoque nominum impositio aliorumque dictionum, etsi arbitrio humano processerit, naturae quodammodo obnoxia est, quam pro modulo suo probabiliter imitatur.

(3) Cette théorie « nomina essentiant res » est développée à peu près dans les mêmes termes et le même contexte par l'Anonymus Berolensis, fol. 817, fol. 68.

CHAPITRE TROISIÈME

L'EXPANSION CRÉATRICE DU BIEN

Pourquoi l'univers existe-t-il ? « Parce que celui qui l'a formé était bon, et ne connaissant pas l'envie, il voulut que tout lui ressemblât le plus possible ». Telle est la réponse du Timée (1), et saint Augustin notait déjà : « Platon lui-même a indiqué ce très juste motif de la création, à savoir qu'un Dieu bon produisit des œuvres bonnes ». Puis frappé de la résonance chrétienne du texte de Platon, il ajoutait : « Est-ce le fruit de ses lectures ou des enseignements reçus ? Ou bien avait-il par la force de son génie découvert au moyen des choses visibles les desseins cachés de Dieu ? Ou bien a-t-il été instruit par ceux qui les avaient découverts avant lui ? » (2) Les Chartrains, comme presque tous les auteurs médiévaux, ont retenu ce passage du Timée, et il nous faut voir quel sens ils lui ont donné. Nul doute qu'il n'ait inspiré cette affirmation commune à Guillaume de Conches et Thierry de Chartres : la bonté divine est la cause finale du monde.

Guillaume s'en explique dans ses Gloses sur le Timée et la Consolation de Boèce ; dans la *Philosophia Mundi*, il réunit ces deux autorités (3). Quand Platon affirme du Démiurge qu'il était bon — Chalcidius accentue en traduisant *ἀγαθὸς* par « optimus » — il indique, note Guillaume, la cause finale du monde (4). En effet, la sagesse divine sa-

(1) *Timée* 29e, éd. Rivaud, p. 142.

(2) *De Civitate Dei*, Lib. XI, c. 21 in fine ; PL 41, 335a.

(3) *Philosophia Mundi*, éd. Ottaviano, p. 40.

(4) *In Timeum*, Paris 14065, fol. 58r : *Optimus erat* incipit ostendere finalem causam mundi scilicet divinam bonitatem. Cum enim certum esset divine sapientie omne bonum cum participatione plurium in commune ductum pulchrius

chant que tout bien apparaît d'autant meilleur qu'un plus grand nombre d'êtres y participent, a voulu qu'il y eût des créatures douées d'intelligence, capables de connaître la bonté divine, de l'aimer et de l'imiter. Et parce que les créatures se répartissent en deux grands genres, selon qu'elles sont corporelles ou incorporelles, Dieu a établi dans l'un et l'autre genre des êtres raisonnables : dans le premier, l'homme auquel il a donné la terre comme demeure, dans le second l'ange qui habite le ciel. Mais l'homme étant par nature indigent, les autres êtres ont été créés pour subvenir à ses besoins.

La bonté divine est ainsi le motif de toute la création. Ce serait une erreur de croire que l'envie ait pu empêcher cette bonté de se communiquer. Non, l'envie est par définition même exclue du Créateur. Comment pourrait-il s'affliger des biens d'autrui, Lui qui possède tout bien et de qui procède tout bien ? C'est donc par pure bonté qu'il a fait des êtres lui ressemblant. Mais n'allons pas penser que cette ressemblance atteint la similitude, et qu'elle est la même dans toutes les créatures ; chacune imite de très loin et selon sa nature propre la bonté divine [1].

Même doctrine dans les Gloses sur la Consolation de Boèce. S'inspirant du Timée, Boèce avait écrit de Dieu :

Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens [2].

Selon Guillaume, Boèce indique dans ce passage la cause finale de l'univers, c'est-à-dire la bonté divine [3]. C'est qu'il y a une grande différence entre le motif de l'activité divine et celui de l'activité humaine. Nous sommes toujours amenés à faire quelque chose par un motif extérieur : maux à éviter ou biens à acquérir, recherche d'un plaisir ou d'un profit.

elucescere, talem facere creaturam voluit que ratione et intellectu illam inquireret, inquirendo inveniret, inventam diligeret, dilectam imitaretur...

(1) *Ibid.*, fol. 58r-58v.

(2) *Consolatio Philosophiae*, Lib. III, metrum IX ; CSEL 67, p. 63.

(3) *In Boetium*, l. c. ; Troyes 1381, fol. 60r ; Paris 6406, fol. 99r.

Dieu ne connaît pas ces motifs ; Il n'a rien a redouter, rien à acquérir puisqu'Il a, puisqu'Il est toute perfection (1).

Alors pourquoi a-t-il fait le monde? Les anciens, dit Guillaume, ont discuté ce problème, et ils se heurtaient au dilemme suivant : ou Dieu avait besoin du monde ou Il n'en avait pas besoin ; dans le premier cas, Dieu n'est plus souverainement parfait ni indépendant ; dans le second, Il a agi en vain. Pour éviter ces inconvénients et sortir de ce dilemme, il faut dire que Dieu a fait le monde parce qu'Il est souverainement bon (2). La libéralité tend à se répandre et à communiquer aux autres ce qu'elle possède. Dieu n'a donc pas agi pour l'acquisition d'un bien ou pour un motif quelconque d'utilité personnelle, mais par bonté, c'est-à-dire pour communiquer sa bonté à d'autres êtres. L'activité de Dieu a une fin qui n'est autre que sa bonté, et c'est par amour de cette bonté que Dieu veut la communiquer. Aussi a-t-Il fait des êtres capables par leur intelligence de connaître, d'aimer et d'imiter sa bonté, et de participer à sa béatitude.

D'où la place privilégiée de l'homme dans la nature corporelle. Après Dieu, il est la cause finale du monde physique créé pour servir de demeure à l'homme et subvenir à ses besoins. Dieu seul se suffit à Lui-même ; l'homme au contraire est indigent, et c'est pourquoi, nous dit Guillaume, s'inspirant de la Bible, la divine Providence a créé le monde et tout ce qu'il contient pour le mettre au service de l'homme, et lorsque tout a été prêt, Dieu a introduit l'homme dans l'univers comme dans une demeure bien meublée (3). Ainsi les choses sont en vue de l'homme et c'est par lui qu'elles atteignent leur fin. La fin de l'univers étant la bonté divine, et les êtres raisonnables étant les seuls aptes à participer pleinement à cette bonté, il faut bien que ce soit pour eux et par eux que le reste de l'univers se dirige vers sa fin. Dieu

(1) *Ibid.*, fol. 99r.

(2) *Ibid.*, fol. 99r : Solutio vero questionis est Deum ideo fecisse mundum quia summe bonus est. Summa autem largitas vult largiri et participare aliis quod habet. Avaritia vero e contra non vult largiri quod habet. Deus fecit mundum istum non impulsus aliqua extrinseca causa id est indigentia quemadmodum nos impellimur ad agendum aliquid sed impulsus mera bonitate.

(3) *Ibid.*, fol. 99v ; Troyes 1381, fol. 60r.

a voulu que l'homme se servît des choses qui l'entourent pour s'élever à Lui ; de cette manière, chaque être atteindra sa perfection qui consiste dans une ressemblance à la bonté divine.

Cette primauté de l'homme, Guillaume l'exprime encore d'une autre façon, toujours en s'inspirant de l'Écriture. On y lit en effet que l'évangile doit être annoncé à toute créature. Si l'homme, puisqu'il ne peut être question que de lui dans ce texte, est ainsi désigné, c'est parce que toute créature ou bien est l'homme ou bien a été faite pour lui. Aussi voyons-nous qu'il habite la terre centre du monde, et qu'il reçoit d'en haut l'air et la chaleur qui lui sont nécessaires (1). De cet « omnis creatura » Guillaume donne aussi une autre exégèse déjà proposée par saint Grégoire (2), et reprise par Scot Érigène (3), à savoir que l'homme est appelé toute créature parce qu'il a quelque chose de commun avec toutes les catégories d'êtres, avec les corps inanimés l'être, avec les végétaux la vie, avec les animaux la sensation, avec les anges l'intelligence. Il est ainsi l'image et le résumé de l'univers, « conclusio omnium », dit Scot Érigène (4). C'est l'équivalent du « mundus brevis » de Chalcidius (5) et de Macrobe (6), du « microcosmus » souvent mentionné au moyen âge et connu de Guillaume (7). En un autre sens l'homme est l'image

(1) *Ibid.*, fol. 60v.

(2) *Homilia* 29 *in Evang.* ; PL 76, 1214 ab : Sed omnis creatura nomine signatur homo... Omnis enim creaturae aliquid habet homo... Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo.

(3) *De Divisione Naturae*, Lib. III,c. 37, PL 122, 733b ; cf. 536b.

(4) *Ibid.*, Lib. IV, c. 10, 782c ; Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem, introducitur homo velut omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia que ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehendentur.

(5) *Comm. in Timaeum*, c. 200 (*Script. Graec. Bibl.* LV), p. 224. Cf. Anonymus *in Timeum*, Paris B. N. 16579, fol. 14v : « Tymeus dicturus de formatione hominis qui est microcosmus id est minor mundus altius incipit id est a constitutione sensilis mundi qui est major mundus... Cf. Remi d'Auxerre, *In Boetium de Consolatione* (*Journal of Theol. Studies*, XVII (1916) p. 22 ss.) : unde et homo graece microcosmus dicitur id est minor mundus...

(6) *Comm. in Somnium Scipionis*, II, 12, 10-11 :... ideo physici mundum magnum hominem, et hominem brevem mundum esse dixerunt.

(7) *Philosophia*, éd. Ottaviano, p. 21 ; cf. Honorius d'Autun, *Elucidarium*, lib. I, c. 11 ; PL 172, 116-17.

de l'univers parce qu'il est le seul vivant dans lequel les quatre éléments forment un harmonieux mélange, alors que dans les autres tel ou tel élément domine ; et l'espèce humaine est une, parce que cet équilibre ne peut être réalisé qu'une fois (1).

Cette conception qui fait de l'homme le centre de l'univers est bien conforme à la structure anthropocentrique du Timée. Guillaume s'en eût mieux rendu compte s'il avait possédé tout le texte du Timée. Mais il en connaissait assez pour présumer l'accord de Platon avec la tradition biblique sur laquelle il s'appuie. Avec l'un et l'autre il pouvait conclure que l'homme domine par son intelligence la création dont il est après Dieu la fin. Ainsi Dieu l'a voulu pour communiquer sa bonté et faire que tout lui ressemblât le plus possible.

Cette bonté dans laquelle Guillaume, à la suite de Platon et Boèce, voit le motif de la création, est-elle la bienveillance gratuite d'un Dieu qui se communique librement, ou l'écoulement inévitable d'une perfection qui ne peut se renfermer en elle-même? La question se pose parce que certains disciples de Platon ont entendu la bonté divine en ce dernier sens. Si Dieu agit par bonté, étant nécessairement bon, est-Il encore libre de répandre ou non sa bonté? Pour Platon, le parfait engendre nécessairement ; c'est une exigence de sa nature à laquelle il ne peut se dérober. De même pour Philon, Dieu produit le monde comme le feu échauffe, comme du soleil rayonne la lumière (2).

Même chez des écrivains chrétiens qui professent la liberté souveraine du Créateur, on trouverait des comparaisons d'inspiration platonicienne qui ne paraissent pas sauvegarder le caractère libre de l'activité divine. Un exemple célèbre est celui du pseudo-Denys qui ne craint pas d'assimiler la bonté divine au soleil (3). On peut admettre avec plusieurs commentateurs que la comparaison porte plutôt sur l'universalité que sur la non-liberté de l'action solaire ou divine ; mais il semble bien que Denys s'est laisser entraîner par la

(1) *Philosophia Mundi*, Lib. I, c. 23 ; PL 172, 55d-56a ; *in Tim.*, fol. 59r.

(2) Cf. R. Arnou, *Platonisme chez les Pères, Dict. de théol. cath.*, tom. XII, 2350-2351.

(3) *De Divinis Nominibus*, IV, 1, PG 3.

conception néo-platonicienne du Bien créant par surabondance, par instinct plus que par libre choix. Si l'on rapproche du paragraphe 1 qui énonce cette comparaison la fin du paragraphe 8, on verra que pour Denys il y a une nécessité d'amour qui en quelque sorte oblige Dieu à créer, l'amour ne pouvant être stérile ; il y a dans cette extase d'amour une certaine inconscience, ou si l'on veut un mouvement suprarationnel auquel Dieu ne saurait s'opposer. Plus près des Chartrains Abélard avait soutenu la nécessité de la création (1).

Ni le texte du Timée ni celui de la Consolation de Boèce ne s'étaient prononcés. En les commentant, Guillaume n'avait donc pas à discuter pour lui-même ce problème de la liberté de l'activité créatrice. Mais, à défaut de déclarations explicites, les indications qu'il nous a laissées en passant peuvent nous renseigner sur sa pensée. Dieu opère en tant qu'Il est bon ; cette bonté est naturellement en Lui : être Dieu et être bon c'est une même chose pour Lui (2). Mais il ne s'ensuit pas qu'il opère nécessairement ; sa volonté demeure libre de choisir les moyens qu'il Lui plaît pour communiquer sa bonté. Si telle n'était pas la pensée de Guillaume, on s'expliquerait diffilement le rapprochement qu'il fait entre le texte de Platon et celui de l'Écriture : « Omnia quaecumque voluit fecit ». Dans ce dernier, volonté implique liberté, et quand Guillaume insiste sur le rôle de la volonté divine dans l'origine des êtres, on peut croire qu'il n'en dissocie pas la liberté ; et quand il conclut qu'il n'est pas contradictoire de dire tantôt la volonté, tantôt la bonté divine est cause des choses (3), il entend peut-être concilier la liberté de la création avec le motif qui lui a déjà été assigné, la bonté divine.

D'après Abélard, on peut s'appuyer sur le texte du Timée pour soutenir que l'univers créé par Dieu est le meilleur possible : « Hinc est illa Platonis verissima ratio qua scili-

(1) *Theologia Christiana*, V ; PL 178, 1329-1330.

(2) *In Boetium*, Troyes 1381, fol. 61 v :... *Forma boni insita* id est naturaliter injuncta, quia non potest esse nisi Deus sit bonus, qui idem est esse Deum et bonum esse.

(3) *In Timeum*, Paris, 14065, fol. 58v.

cet probat Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit, sic quippe in Timaeo suo ait : Dicendum cur conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat... Et haec quidem Platonis verba plane omnia a Deo tam bona fieri perhibere videntur, quantum fieri bona possunt, vel quantum ipse ea bona facere potest » (1). Le sens du texte serait donc que Dieu a fait toutes choses aussi bien qu'elles pouvaient être faites et aussi bien que Lui-même pouvait les faire. Guillaume ne dit rien en faveur de cette interprétation qui limite l'initiative divine et lie sa bonté à une forme déterminée, si parfaite soit-elle, de communication. En réalité, si notre univers, à le prendre tel qu'il est avec les éléments dont il est composé, est excellent (2), il reste vrai que Dieu pourrait l'améliorer soit en augmentant ces éléments soit en ajoutant à leur valeur.

Si Dieu n'a pas créé le meilleur monde possible, du moins Il n'a rien fait qui fût par nature mauvais. Et cela, Guillaume en trouve l'affirmation dans le Timée : Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes. Tout est foncièrement bon : Dieu n'a pas fait de créature mauvaise, ni donné une nature mauvaise aux créatures, contrairement à l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu a attribué aux créatures deux natures dont l'une bonne et l'autre mauvaise. D'où viennent donc ces maux dont nous sommes témoins tous les jours? Dieu exclut le mal du monde autant que la nature des êtres

(1) *Theologia*, Lib. III ; PL 178, 1094b ; Cf. *Theologia Christiana*, V, 1324. Dans le même sens ADÉLARD DE BATH, *Questiones naturales*, éd. Muller p. 62. Critique de cette interprétation dans la Somme de ROBERT DE MELUN (recensio brevis), Paris 14522, fol. 25rv. S. THOMAS, *de Potentia*, III, a. 16, a noté l'inspiration platonicienne de cette doctrine du monde parfait : Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt sicut Plato et ejus sequaces. Posuit enim quod bonitate Dei ab eo intellectae et amatae debitum esse tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret.

(2) Cf. Paris, 14522, fol. 25rv : Plato enim non de creatione alicujus rei in mundo contente egit sed de ipso universo in quo omnia continentur. Unde per hoc omne instituendum nec hoc nec illud voluit significare, sed ipsam universitatem que in suo genere id est in genere rerum sensibilium optima est et perfectissima ; sicut et ipsa sapientia Dei que exemplar est perfectissima est ita et mundus ad ejus exemplar conditus est perfectissimus comparatione eorum que in ipso continentur.

créés le permet « prout uniuscujusque fert natura eorum quae nascuntur », Timée 30a. C'est pourquoi le mal demeure possible et trop fréquent. La nature est créée bonne, mais du fait de sa contingence et de sa mutabilité un péril la menace, elle peut déchoir et se corrompre. Le mal n'a pas de nature propre, mais il est la corruption du bien. Chez le démon même la nature est bonne, tout le mal vient de sa volonté ; encore celle-ci a-t-elle été créée bonne, mais sa nature n'excluait pas la possibilité de pécher, et le démon a usé de cette possibilité de défection. Voilà l'origine du mal ; il n'engage nullement la responsabilité divine, et ne contredit pas la doctrine déjà exposée de la bonté divine, cause finale de l'univers (1).

Thierry de Chartres n'a pas insisté sur cette doctrine ; on voit cependant qu'il lui donne son entière adhésion. Dès le début du *De sex dierum operibus*, lorsqu'il enumère les quatre causes de l'univers, Thierry affirme que la bonté divine est la cause finale du monde. Puis il justifie cette proposition : « Parce que, dit-il, le Créateur en vérité n'a besoin de rien étant Lui-même le souverain bien qui se suffit parfaitement, s'Il crée, il faut que ce soit par pure bienveillance et charité, dans le but de partager sa béatitude avec d'autres êtres » (2). Pour Thierry comme pour Guillaume, Dieu est l'être absolument libéral qui par amour de sa propre bonté, veut la communiquer aux êtres qu'Il crée. Puis soucieux d'appuyer cette doctrine sur un texte scripturaire, comme il l'a déjà fait pour la cause efficiente et la cause formelle, Thierry poursuit : « Lorsque Moïse dit : Dieu vit que cela était bon, il indique la cause finale de l'univers qui est la bonté du créateur. Par la vision en effet, on désigne parfois

(1) *In Timeum*, 14065, fol. 58v :... qui nec malam creaturam fecit nec malam naturam creature attribuit. Sed postea ex se corrupta natura malum operata est. Hoc est contra eos qui dicunt creatorem duas naturas rebus attribuisse, unam bonam alteram malam... Sed quia multa videmus quotidie mala, addit : *Prout fert natura eorum que nascuntur*, ac si diceret: ex natura non est malum quod videmus, sed ex corruptione nature, quia etiam diabolus ex natura bonus est, sed voluntate et opere malus.

(2) *De sex dierum operibus*, éd. Hauréau p. 52.

la bonté et l'amour, selon le texte des Proverbes : Où est l'amour, là est l'œil. Pour le créateur voir que son œuvre est bonne, cela revient à dire que la créature Lui plaît en raison de cette même bonté qui L'a porté à créer » (1).

Saint Augustin avait déjà signalé une pareille correspondance entre le texte de Moïse et le motif de la création, lorsqu'il avait écrit dans la Cité de Dieu : « Ce qui est dit : Dieu vit que cela était bon, nous fait entendre que ce n'est par aucune nécessité, pour aucun besoin, mais par sa seule bonté que Dieu a tout fait, c'est-à-dire parce que cela était bon ». Et quand l'Écriture fait cette constatation, « elle indique que l'œuvre accomplie est en harmonie avec la bonté divine qui a été la raison de sa création » (2).

Thierry exprime la même pensée : la bonté qui a porté Dieu à créer Le fait se complaire dans les créatures. Avec Saint Augustin encore (3), il approprie cette bonté au Saint-Esprit et en conlut que toute la Trinité se manifeste dans la création : le Père est cause efficiente, le Fils cause formelle, le Saint-Esprit cause finale (4).

Les principaux représentants de l'école de Chartres ont donc nettement soutenu que la bonté divine est la cause finale de la création. On reconnaît à l'origine de cette doctrine, outre tel passage de l'Écriture interprété par S. Augustin, la conception platonicienne de l'expansion créatrice du Bien. « L'auteur du monde est bon et exempt d'envie ; il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui ». Rattachée à la synthèse chrétienne, la doctrine du Timée acquérait une signification nouvelle ; du moment qu'on appliquait au Dieu chrétien ce que Platon avait dit du

(1) *Ibid.*, p. 53 : Ubicumque vero dicit : Vidit Deus quod esset bonum etc., ibidem notat finalem causam quae est ipsius creatoris benignitas. Nam per visionem benignitas et dilectio aliquando designantur, sicut in Proverbio dicitur : Ubi amor ibi est oculus. Nam ejus conditoris videre quod aliquid bonum creatum sit nihil aliud est quam id ipsum quod creavit ei placere in eadem benignitate ex qua creavit.

(2) *De Civitate Dei*, Lib. XI, c. 24 in fine ; PL 41, 338.

(3) *Ibid.* : quae bonitas si Spiritus Sanctus recte intelligitur.

(4) *De sex dierum operibus*, ed. Hauréau, p. 53. Sur le rôle des personnes divines dans la création, voir le chapitre suivant.

Démiurge, il fallait donner à la formule un sens autrement plus fort qui ne laissât aucun doute sur la liberté de Dieu dans la communication de sa bonté.

Techniquement la formule chartraine marque un progrès considérable et deviendra classique. Cependant, s'ils furent les premiers à l'employer, ils ne semblent pas en avoir saisi toute la portée, et leur explication demeure vague, de sorte qu'après eux on hésitera encore sur le caractère efficient ou final de la bonté divine dans l'activité créatrice.

CHAPITRE QUATRIÈME

DE LA CRÉATION A LA TRINITÉ

Une liaison certaine unit le mystère de la Trinité à celui de la Création, bien que le premier concerne la vie intime de Dieu, et le second, pourrait-on dire, sa vie extérieure, ses relations avec l'univers. Et d'abord il n'est pas douteux que la connaissance de la Trinité profite à celle de la Création. Pour apprécier justement l'activité extérieure de Dieu, il n'est pas indifférent de connaître ou d'ignorer le dogme de la Trinité. Renseigné sur la vie des trois Personnes, les relations et les échanges trinitaires, le croyant conçoit plus facilement la Création sous un mode de liberté et de surabondance que ne suggère pas au philosophe la seule considération de l'univers. L'opération du Dieu chrétien trine et un apparaît donc plus riche que celle du Dieu des philosophes, et grâce à la révélation de la Trinité, le croyant est en mesure de se faire une idée plus profonde de l'origine des êtres (1). Et en ce sens il n'est pas contestable que la doctrine chartraine de la création ait été influencée par le dogme chrétien de la Trinité.

Étant admis que ces mystères sont connexes, et que celui de la Trinité vient éclairer par en haut celui de la Création, peut-on supposer un rapport inverse et affirmer que l'analyse de la création conduit à la connaissance de personnes divines, autrement dit que le mystère du Dieu créateur éclaire par en bas celui du Dieu trine et un ? Plusieurs auteurs du XIIe siècle inclinaient à le penser, et l'école de Chartres obéit

(1) ABÉLARD, *Theologia*, I, 7 ; PL 178, 990 : Nec solum ad timorem vel ad amorem Dei hominibus incutiendum haec Trinitatis distinctio necessaria est, verum et ad universorum operum ejus commendationem plurimum valet, ut quaecumque agit egregie fieri credantur, utpote qui omnia quae velit efficere possit, et in omnibus modis conservare sciat et optime cuncta fieri seu procedere velit.

à des préoccupations contemporaines en s'efforcant de fournir une explication rationnelle de la Trinité à partir des êtres créés.

Pour cela, on suit une double méthode ; tandis que Thierry appuie sa théorie trinitaire sur des spéculations arithmétiques qui lui sont propres, Guillaume s'en tient à la considération des attributs divins essentiels manifestés par la création ; mais de part et d'autre on vise le même but : distribution des diverses causalités, efficiente, formelle et finale, selon l'attribut que chacune d'elle représente, aux trois personnes divines. Et, bien entendu, on accorde à Platon le mérite de cette découverte (1). Du reste on ne fait pas de difficulté pour reconnaître que la création est l'œuvre commune des Trois et à ce titre témoigne de l'unité de l'essence divine, mais on ambitionne d'y trouver aussi la distinction des personnes.

ABÉLARD ET GUILLAUME DE CONCHES.

On sait les reproches que Guillaume de Conches s'attira de la part de l'Abbé de Saint-Thierry pour avoir adopté les vues d'Abélard sur la Trinité (2). Le fougueux défenseur de l'orthodoxie décelait chez les deux auteurs une communauté d'inspiration qui en effet n'est pas douteuse, et se croyait obligé de combattre avec la même vigueur l'un et l'autre.

Le débat soulevé par la théorie trinitaire d'Abélard n'était par encore clos. Se réclamant de l'Écriture et de S. Augustin, Abélard avait soutenu l'aptitude de la trilogie : puissance sagesse, bonté, à exprimer la distinction des Personnes divines moyennant l'appropriation à chacune d'elles de l'un de ces attributs (3). Ses adversaires, S. Bernard et Guillaume

(1) Cf. Jean de Salisbury, *Policraticus,* VII, 5 ; PL 199, 645, qui résume bien l'ensemble de la position chartraine : Nam in Timaeo dum causam mundi subtilius investigat, maxime videtur exprimere Trinitatem quae Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate...

(2) *De erroribus Guillelmi de Conchis,* PL 180, 333.

(3) *Theologia,* I, 9 ; PL 178, 991 et ss. ; *Theologia Christiana,* I, 2, 1125 et ss.,

de Saint-Thierry en tête, contestaient la valeur de cette attribution spéciale, parce que, disaient-ils, des vocables communs aux trois personnes ne peuvent exprimer leur distinction. D'après eux, ce procédé d'Abélard aboutit à l'erreur, en insinuant que seul le Père est puissant, seul le Fils est sage, seul le Saint-Esprit est bon. Robert de Melun reprendra plus tard l'interprétation et la défense de la méthode de distinction prônée par Abélard ; il maintiendra la légitimité de cette attribution spéciale, en réfutant les objections dressées contre elle (1). La théologie postérieure, avec Richard de Saint-Victor et les docteurs du XIIIe siècle, donnera raison à Robert de Melun et dans la même mesure à Abélard lui-même.

Il fallait évoquer ce débat pour mieux voir en quoi Guillaume de Conches suit Abélard et renchérit même sur ses affirmations. Les attributs qu'il approprie aux Personnes divines, Abélard en décèle la trace dans les créatures et estime que grâce à cette manifestation les philosophes païens ont eu la connaissance de la Trinité (2), Moïse, du reste, a eu soin dans le récit de la création de mentionner les Personnes pour montrer le rôle de chacune (3). De la considération des êtres créés on peut donc remonter à celle des attributs divins, puis à celle des personnes auxquelles on les approprie.

Ces vues d'Abélard répondaient trop bien aux tendances personnelles de Guillaume pour qu'il ne les adoptât pas d'emblée. Très attentif aux données cosmologiques, il est séduit par cette façon d'aborder le mystère de Dieu trine et un, en partant de la considération de l'univers. Et à son tour il accentue le rôle cosmique de la Trinité au point de paraître n'assigner aux Personnes divines d'autres fonctions

(1) Le plaidoyer de Robert de Melun a été publié par le P. R. Martin *Pro Petro Abaelardo, R. Sc. Ph. Th.*, XII (1923), 308-333.

(2) *Expositio in Epist. Pauli ad Rom.*, I, PL 178, 803 : ... Sicut potentia Dei et sapientia ejus et benignitas ex his quae videbant liquide percipiebantur ; in quibus quidem tribus totam Trinitatis distinctionem consistere credo.

Ibid., 804 : Possumus et quod ait Apostolus (Invisibilia enim ipsius a creatura mundi etc.) non solum ita exponere quod ex compositione et ex ornatu mundi potuerit per humanam rationem ipsa artificis potentia, sapientia atque benignatis percipi secundum quae ut diximus, tres in Deo personae distinguuntur...

(3) *Theologia*, I, 9 ; PL 178, 990-991.

que la création du monde. Il croira discerner le même souci chez Platon ; il verra volontiers les personnes divines dans les trois causes, Démiurge, Idée et Bonté, que le Timée nous montre collaborant à la formation du monde.

Dans les caractères de l'activité créatrice, tels qu'ils éclatent aux yeux de tout observateur de la nature, Guillaume comme Abélard reconnaît non seulement les attributs divins mais les propriétés constitutives des personnes. La puissance, la sagesse et la bonté que l'univers réclame à titre de causes efficiente, formelle et finale, et que Platon a su découvrir, sont vraiment les trois Personnes de la Trinité chrétienne. De cela les païens eux-mêmes ont pu se rendre compte par l'exercice naturel de leur raison. On ne conçoit pas en effet que l'une de ces propriétés puisse faire défaut au Dieu créateur et la réunion des trois est nécessaire et suffisante pour assurer la perfection de son œuvre (1).

Ces trois attributs, les Pères les ont appelés personnes, désignant la puissance par le nom de Père, la sagesse par celui de Fils, la bonté par celui de Saint-Esprit. Ces noms empruntés au vocabulaire courant ont été choisis en raison de certaines similitudes entre les réalités créées qu'ils désignaient déjà et les Personnes divines auxquelles on les attribue. Le Père est ainsi appelé parce qu'Il est le principe de tout et fait preuve d'une puissance souveraine en produisant toutes choses de rien. Dans l'ordre créé le fils est un être qui procède d'un autre ; par l'emploi de ce nom on remarque que la sagesse divine dérive de la puissance éternellement et substantiellement, alors que le fils au sens humain naît du père dans le temps. Enfin l'esprit qui sert à désigner la volonté est appliqué à la volonté ou bonté divine, avec l'épithète de « saint » qui en indique la nature (2).

De plus, les personnes divines et les relations des personnes entre elles sont définies en fonction de l'activité créatrice. Le Père a engendré le Fils, en d'autres termes la puissance a engendré la sagesse lorsque Dieu a prévu de quelle manière Il créerait les êtres et selon quel mode Il les disposerait. Ce plan du monde le Père ne l'a pas conçu dans le

(1) *Philosophia Mundi*, PL 172, 45-46 ; *Philosophia*, ed. Ottaviano, p. 41.
(2) *Ibid.*, 44d-45a.

temps mais de toute éternité ; aussi le Fils est-il éternel comme son Père. De même il lui est consubstantiel parce que le Père n'a pas appris d'un autre ce qu'Il entendait faire, mais Il l'a toujours su et de Lui-même ; aussi sa sagesse, son Fils, lui est-elle consubstantielle. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils selon que la volonté ou la bonté divine incline et pourvoit à la manifestation de la puissance et de la sagesse. La procession du Saint-Esprit, c'est donc la volonté divine s'étendant à l'exécution de la création et au gouvernement du monde, avec le concours de la puissance et de la sagesse. Toutes trois sont coéternelles, car pour Dieu c'est une même chose d'être et d'être bon ; et de toute éternité Il veut ce qu'Il accomplit dans le temps parce qu'il n'y a pas de changement en Lui (1). Guillaume conclut ses explications en affirmant l'unité d'essence des trois personnes ainsi décrites.

Le nœud de cette théorie trinitaire consiste donc en ceci que l'activité créatrice de Dieu manifeste trois propriétés essentielles qu'il est légitime d'assimiler aux Personnes divines. La puissance est le Père qui exerce un pouvoir illimité en tirant les choses du néant ; la sagesse est le Fils en qui Dieu contemple le plan selon lequel Il crée et ordonne le monde ; la bonté est le Saint-Esprit qui incline à l'exécution de ce plan et en assure la réalisation.

Une telle conception suppose la raison naturelle capable de découvrir la Trinité dans l'œuvre du Créateur ; elle risque évidemment de dissiper le sens du mystère. Pour sa part, l'Abbé de Saint-Thierry y dénonce une prétention intolérable et reproche au maître chartrain de ruiner la réalité des Personnes, en les réduisant à de simples désignations des attributs divins. De fait, il semble que Guillaume n'ait voulu considérer dans la Trinité que ses relations aux créatures (2), fidèle en cela à l'inspiration du Timée dans lequel les réalités divines interviennent non pour elles-mêmes mais pour expliquer la formation du monde.

Le désir de trouver Platon en accord avec la révélation

(1) *Philosophia Mundi,* PL 172, 45c.

(2) Aussi ne fait-il pas de difficulté pour se rétracter. Cf. *Dragmaticon,* p. 6, en ce qui concerne l'aspect trinitaire de sa théorie.

a également entraîné Abélard et Guillaume de Conches à identifier l'âme du monde avec le Saint-Esprit. Chez les deux auteurs la source de cette théorie assez bizarre est évidemment le Timée, mais Guillaume entend se tenir plus près de la lettre même de Platon. L'exégèse d'Abélard est en effet a peu près entièrement allégorique (1). Ce qu'il veut surtout montrer, c'est que Platon et ses disciples ont rendu hommage à la Trinité, quitte à prendre quelque liberté avec le texte de Platon : le langage par énigme est familier aux philosophes, et on doit au besoin deviner ce qu'ils ont voulu dire, et dépasser le sens littéral quand il est en opposition avec la vérité chrétienne. Ce procédé permet de reconnaître le Saint-Esprit dans cette âme du monde dont parle Timée et après lui Macrobe ; on peut aussi résoudre de la même manière les objections que paraît soulever le texte du Timée. Si l'âme du monde a un commencement, c'est qu'il s'agit de l'opération du Saint-Esprit dans le monde, opération temporelle et progressive, plutôt que du Saint-Esprit lui-même. Si, au dire de Platon, elle est composée de deux essences, c'est que le Saint-Esprit, bien que simple en lui-même, est multiple dans ses effets et dans les dons qu'il fait à l'âme humaine. En résumé le Saint-Esprit mérite ce titre d'âme du monde surtout parce qu'il confère la vie spirituelle à l'homme (2).

La théorie revêt une autre forme chez Guillaume de Conches qui attribue à l'âme du monde un rôle beaucoup plus cosmique que mystique, même quand il l'identifie avec le Saint-Esprit. Il ne faut d'ailleurs pas trop insister sur cette équivalence ; elle n'est, à vrai dire, affirmée qu'une fois et non dans les Gloses sur le Timée mais dans celles qui accompagnent la Consolation de Boèce (3). Au fond, Guillaume est assez embarrassé pour trouver une place à l'âme du monde dans la doctrine chrétienne. Il ne veut pas la laisser tomber ; mais il éprouve quelque difficulté à définir son rôle et à se prononcer sur son caractère divin ou naturel. Il

(1) *Theologia,* I, 17-21 ; PL 178, 1012-1030 ; *Theologia Christiana,* I, *ibid.* 1144-1162. Cf. *Sententiae Parisienses,* ed. Landgraf, pp. 17-18.

(2) *Theologia,* ibid. 1023-1024.

(3) *In Boetium,* III, m. 9, Troyes 1381, fol. 63v.

propose diverses solutions sans qu'on sache à laquelle il s'est définitivement rallié.

Dans les Gloses sur le Timée, après avoir défini l'âme du monde, il note que selon certains cette âme est le Saint-Esprit. Pour le moment, il ne veut ni affirmer ni contester qu'il en soit ainsi (1). C'est seulement au sujet du passage de Boèce où il est fait allusion à cette âme qu'il écrit : « Sed ut mihi videtur ille vigor naturalis est Spiritus Sanctus id est divina et benigna concordia que est id a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere. Qui bene dicitur naturalis vigor quia divino amore et caritate omnia que in mundo sunt vivunt et habent vivere ». Dans la seconde rédaction de ces Gloses il est encore fait mention du « divinus amor », mais le Saint-Esprit est passé sous silence. Enfin dans la *Philosophia* (deuxième rédaction) l'équivalence âme du monde et Saint-Esprit est rejetée parce que ne cadrant pas avec le texte de Platon, qui traite de l'âme du monde après avoir parlé de la cause finale ; or, l'on sait que le Saint-Esprit tient justement le rôle de cause finale ; l'âme du monde doit donc en être distinguée (2).

Ce qui est plus constant chez Guillaume, c'est la description de cette âme et de ses fonctions. Dans les Gloses, tant sur la Consolation que sur le Timée, elle est définie comme une force sise à l'intérieur des choses, leur conférant l'être, la vie, le mouvement et même l'intelligence lorsqu'il s'agit des créatures raisonnables. Cette âme est tout entière partout mais elle exerce des fonctions différentes et déploie plus ou moins d'activité selon qu'elle rencontre de la part de la matière plus ou moins de résistance (3). Avec Guillaume nous restons donc sur le plan naturel, tandis qu'Abélard transposait ces données sur celui de la grâce. Guillaume veut aussi conserver ce que Platon a dit de la genèse de cette âme et l'applique même en partie au Saint-Esprit. Qu'elle soit un troisième genre, qu'elle ait été composée par Dieu, cela peut encore s'entendre de la procession du Saint-Esprit. Mais les modes de composition dont parle le Timée,

(1) *In Timeum*, Avranches 226, f. 122r.

(2) *Philosophia*, ed. Ottaviano, p. 47.

(3) *In Timeum*, Avranches 226, fol. 122 ; *in Boetium*, Troyes 1381, fol. 63-64.

il devient difficile de les attribuer à une personne divine. Comment soutenir qu'elle est composée de la substance indivisible et de la substance divisible, de la nature du Même et de celle de l'Autre ? Guillaume n'essaie d'ailleurs pas ; on le sent embarrassé par ce texte. Abélard avait tourné la difficulté en recourant à l'exégèse allégorique ; Guillaume plus soucieux du sens littéral cherche vainement une interprétation satisfaisante. Et il semble avoir finalement renoncé à toute cette théorie, puisqu'il n'en est plus question dans le *Dragmaticon*. On sait qu'Abélard l'a aussi répudiée et condamnée comme si elle n'avait jamais été sienne (1).

Thierry de Chartres en fait aussi mention dans le *De sex dierum operibus*, en citant à l'appui les mêmes autorités que Guillaume, c'est-à-dire Platon et Virgile (2). Il lui prête peu d'attention et ne se prononce ni pour ni contre. Du reste, elle entrerait difficilement dans les cadres de sa propre théorie trinitaire, qu'il faut maintenant exposer.

THIERRY DE CHARTRES.

La théorie trinitaire de Thierry se rattache à un texte de S. Augustin. On lit en effet dans le *de Doctrina Christiana* (3) : « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia ». Thierry ne mentionne nulle part ce texte, mais il est évident que toute son élaboration théologique s'y appuie et qu'elle s'inspire aussi de Boèce. Ce qui d'ailleurs n'enlève rien à son originalité parce que le développement de l'idée énoncée par S. Augustin porte chez lui une marque bien personnelle (4). Ce qui nous intéresse ici, c'est moins la théorie que son application au problème de la création ; mais il faut d'abord la rappeler brièvement pour mieux voir la connexion établie par son auteur entre les deux questions.

(1) Cf. *Dialectica*, ed. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 475.

(2) *De sex dierum operibus*, ed. Hauréau, p. 62. Robert de Melun traite cette question longuement dans ses *Sententiae*, Ia-IIae, c. 42-51, British Museum, K. L. 8 G IX, fol. 107 et ss.

(3) Lib. I, 5, PL 34, 21.

(4) Cf. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus*, p. 122.

Comme Abélard et Guillaume, mais en appliquant leur procédé d'une manière beaucoup plus rigoureuse, Thierry tend à faire d'une appropriation légitime une explication rationnelle de la Trinité. Selon la remarque de S. Thomas, le langage de S. Augustin est parfaitement justifié et répond à notre mode de connaître qui s'élève de la considération des êtres créés à celle de Dieu. Or, dans tout être créé l'un des aspects qui frappent notre attention, est son unité. Si nous envisageons Dieu sous cet angle, sachant par ailleurs qu'Il est un en trois Personnes, nous serons logiquement amenés à voir dans le Père l'unité, dans le Fils l'égalité et dans le Saint-Esprit le lien de l'un et de l'autre. Il y a enchaînement entre ces trois attributs, unité, égalité et lien mutuel ; il y a aussi convenance de chacun d'eux avec la Personne à laquelle on l'approprie. L'unité se dit absolument sans présupposer rien d'autre. L'égalité implique unité ; mais par rapport à un autre. L'une convient donc à la première Personne qui est principe sans procéder d'une autre. La seconde est appropriée au Fils, qui est engendré bien que lui-même soit à son tour principe. Quant au lien mutuel, il comporte l'unité de deux autres, et convient au Saint Esprit qui procède des deux autres personnes.

Pour celui qui croit déjà que Dieu est trine et un, il y a dans la phrase de S. Augustin une appropriation qui satisfait l'esprit. Faut-il y voir plus que cela et penser qu'on peut déduire de la seule considération de l'unité l'existence en Dieu de trois Personnes ? Thierry semble le croire ; on n'a pas de déclaration explicite sur la portée de sa théorie, mais la rigueur qu'il s'applique à mettre dans son raisonnement, le parallélisme strict qu'il établit entre chacun des termes de l'appropriation d'une part et chacune des Personnes d'autre part, donnent l'impression qu'il en escompte un bénéfice très net pour l'intelligence du dogme trinitaire.

Voici dans ses grandes lignes la théorie telle que présentée dans le commentaire *Librum hunc* et le *De sex dierum operibus* (1). Avant tout l'unité qui est, en vertu de cette priorité, identique à l'éternité et à la divinité. Au sein de la Trinité,

(1) *De sex dierum operibus*, ed. Jansen, pp. 108-109 : *Librum hunc*, ibid., p. 12.

l'unité est le Père, principe sans principe. L'unité engendre l'égalité, et de soi elle ne peut engendrer que sa propre égalité ; Thierry le prouve en montrant comment se fait la procession des nombres à partir de l'unité. Cette génération de l'égalité par l'unité fonde l'unité de nature de l'engendrant et de l'engendré ; l'égalité précédant tous les nombres comme l'unité est au même titre qu'elle est éternelle. Or, il ne peut y avoir deux réalités éternelles de nature différente ; il faut donc qu'elles communient dans la même nature. Il y a cependant distinction de personnes parce que rien ne peut s'engendrer soi-même ; autre est la propriété constitutive de celui qui engendre, autre est celle de l'engendré ; pour désigner ces propriétés diverses, les philosophes ont employé le nom de personne (1). Cette égalité est donc le Fils ; elle est aussi le sagesse divine comme nous le verrons en étudiant son rôle dans la création. De plus, il existe un lien entre l'unité et l'égalité parce qu'elles s'aiment mutuellement, et il en est ainsi parce que tout être tend à l'unité et fuit la division. Cet amour réciproque procède de l'une et de l'autre conjointement : c'est le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. Thierry répète à son sujet ce qu'il a dit du Fils, unité de nature avec les autres Personnes, puisque l'unité, l'égalité et leur lien mutuel ne font qu'un ; toutefois, distinction des personnes (2).

Cette structure de la Trinité, pourrait-on dire, Thierry la retrouve sur le plan de l'activité créatrice. Voyons comment il conçoit alors la part respective de chacune des personnes. Elle nous est suggérée dans les lignes suivantes du *Librum hunc* : « Ab hac igitur summa et sancta Trinitate descendit quaedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat, formas vero rerum secundum hoc quod est unitatis aequalitas. Ex eo quod est amor et connexio creat spiritum » (3). Pour les deux premiers points le *De sex dierum operibus* contient un exposé qui reprend et développe les affirmations du *Librum hunc*, mais ce lieu parallèle fait défaut pour le troisième

(1) *Ibid.*, p. 110.
(2) *Librum hunc*, p. 14.
(3) *Ibid.*, l. 32-35.

point ; nous sommes réduits aux quelques lignes du *Librum hunc* qui paraissent difficiles à concilier avec d'autres affirmations de Thierry concernant le Saint-Esprit.

La production de la matière relève donc de l'unité, c'est-à-dire Dieu le Père à qui revient en propre dans l'activité créatrice la causalité efficiente. Nous avons là-dessus le témoignage concordant des deux traités ; matière est synonyme de mutabilité, de changement, d'*alteritas*, et elle descend comme telle de l'unité qui est nécessairement à l'origine de tout changement, l'autre n'étant autre que par rapport à quelque chose d'un. L'unité en tant qu'unité crée donc la matière ; rapprochons ce texte de celui où il est dit que la Trinité crée la matière en tant que cause efficiente et que le Père est cause efficiente, nous aurons alors la part de la première personne dans la création (1).

Il est clair qu'on ne peut l'isoler des autres : la matière n'est pas créée à l'état séparé, et le Père n'agit pas sans le concours des autres Personnes. C'est l'égalité engendrée par l'unité qui crée les formes ; la forme est en effet l'intégrité et la perfection d'une chose, la mesure de son être, en un mot son égalité. Ce degré d'être, c'est l'égalité divine qui lui confère ; ainsi Dieu crée tout dans le Verbe, dans « l'aequalitas existendi », de manière que toutes choses soient ce qu'elles doivent être, ni plus ni moins (2). Il est nécessaire, dit encore Thierry, que cette égalité soit la mesure de l'être des créatures, c'est-à-dire le mode et la définition et la détermination éternelle de tout au delà ou en decà desquels rien ne peut être.

Ce mode n'est autre que la première et éternelle sagesse, parce que c'est d'après elle qu'est déterminé l'être de chaque créature. Dans cette fonction déterminatrice, la sagesse ou l'égalité apparaît comme la figure et la splendeur de l'unité ; on reconnaît ici les termes de l'Apôtre, mais Thierry fait aussi appel à l'autorité des philosophes et note qu'ils ont donné divers noms à cette égalité : ceux d'intelligence divine, de providence et de sagesse du créateur (3). Il s'agit bien là

(1) *De sex dierum operibus*, ed. Hauréau, p. 53.

(2) *Librum hunc*, p. 13 et 15.

(3) *De sex dierum operibus*, p. 111. Ces diverses expressions sont employées par Guillaulme de Conches.

d'une cause formelle, puisque l'égalité circonscrit et détermine l'être des créatures comme une loi et une règle éternelle ; elle est la forme selon laquelle l'artisan éternel a constitué le mode d'être de toute chose. Nous sommes ainsi ramenés à la causalité formelle du Fils que Thierry affirmait au début de son traité ([1]).

Reste la causalité finale déjà attribuée au Saint-Esprit selon la répartition du *De sex dierum operibus*. Dans cet ouvrage qui veut être un commentaire de la Genèse, le Saint-Esprit est aussi présenté comme la vertu opératrice du Créateur. C'est d'elle que Moïse, en « très prudent philosophe » veut parler, lorsqu'il écrit : « Et spiritus Domini ferebatur super aquas ». Cet esprit, les chrétiens l'appellent Saint-Esprit, Platon, l'âme du monde. Doctrines que nous avons rencontrées chez Abélard et Guillaume de Conches ; comment se concilient-elles avec la théorie trinitaire propre à Thierry ? On ne le voit pas bien, et lui-même ne s'est pas expliqué là-dessus. Du moins le texte du *De sex dierum operibus* qui nous est parvenu prend fin au moment où le rôle du Saint-Esprit, considéré comme lien mutuel de l'unité et de l'égalité va être décrit. Il y a bien le passage déjà cité du commentaire *Librum hunc* : « Ex eo quod est amor et connexio creat spiritum », et plus loin la description de cet esprit créé comme mouvement substantiel de toute créature tendant à l'être et à l'unité. Mais comparé à celui du Père et du Fils, le rôle du Saint-Esprit dans la création demeure obscur. Il y a là semble-t-il réunion d'éléments mal fusionnés ; le schème des diverses causalités ne s'accorde pas entièrement avec la théorie trinitaire élaborée par Thierry.

Retenons la conclusion : « Creat ergo Pater omnia, Filius omnia, Spiritus omnia. Quicquid enim creat Pater, creat Filius, creat Spiritus Sanctus. Nemo ergo aestimet quod solius Patris sit, sicut Patris solius gignere ». Après avoir distingué les divers aspects de l'activité créatrice et assigné à chaque Personne divine la part qui lui convient, Thierry tient à affirmer que la création est l'œuvre commune de la Trinité. Mais alors susbiste un doute sur la portée d'une théo-

(1) *Ibid.*, ed. Hauréau, pp. 62-63.

rie qui pourtant entendait bien remonter de la création à la Trinité. On ne peut manquer, en effet, d'objecter à son auteur : « Si l'activité créatrice est commune à toute la Trinité, comment y discernera-t-on les propriétés constitutives des Personnes? L'analyse des êtres créés nous révèle la présence à l'origine de l'univers d'une puissance, d'une sagesse et d'une bonté qui collaborèrent à la création. Pour voir dans ces trois perfections des personnes divines, ne faut-il pas connaître par ailleurs l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit? » On se rappelle le malentendu qui divisa à ce sujet Guillaume de Conches et l'Abbé de Saint-Thierry. Le langage de Thierry ne dut pas lui paraître moins répréhensible.

Pour dissiper toute équivoque, il suffit probablement de ne point prendre au tragique le dessein des Chartrains. Ce qu'ils ont pressenti et voulu exprimer, c'est que les Personnes divines en raison de leur procession même, ont une causalité dans la création. Dieu en effet crée par son Verbe et son Amour qui sont le Fils et le Saint-Esprit ; en d'autres termes, la puissance agit avec le concours de la sagesse et de la bonté, ou dans le vocabulaire spécial de Thierry, l'unité n'agit pas sans l'égalité et leur lien mutuel. En considération des attributs manifestés par la création, les Chartrains peuvent donc distribuer aux Personnes divines les causalités diverses efficiente, formelle et finale dont ils croient trouver la distinction, tant dans le Timée que dans l'Écriture. Que cette appropriation suffise à définir les Personnes, c'est une autre question qu'ils ne se posent peut-être pas. A défaut d'affirmation explicite de leur intention, on peut voir dans leurs théories trinitaires un essai d'illustration rationnelle du dogme plutôt qu'une démonstration. Et ce trait les rattache une fois de plus à leur temps qui fut si avide d'intelligence.

CHAPITRE CINQUIÈME

DIEU « FORMA ESSENDI » DES CREATURES

Une doctrine de la causalité universelle de Dieu et de son activité créatrice a évidemment des répercussions sur la manière de concevoir les rapports de Dieu et du monde. On se fera une idée différente de la présence de Dieu dans son œuvre, du lien de dépendance qui rattache le monde à son auteur selon que le rôle de Dieu dans la naissance de l'univers aura plus ou moins d'étendue et de profondeur. Transcendance et immanence, deux attributs qu'il s'agit de concilier, ont un tout autre sens selon que Dieu est considéré comme créateur du monde ou simple organisateur d'une matière existante. On soupçonne alors la distance qui peut séparer sur ce terrain le Dieu de Platon de celui de la Bible. Que les Chartrains aient opté pour le second, on peut s'en rendre compte, sur ce point comme sur les précédents, par l'étude de leurs écrits.

Ni la transcendance, ni l'omniprésence de Dieu ne sont mises en valeur par le Timée, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque la causalité divine est fort réduite. Sans parler de la relation du Démiurge aux Idées qui semblent lui être supérieures, le Démiurge doit compter avec un autre principe et ce dualisme compromet sa transcendance. De même, il ne peut être question d'omniprésence et d'immanence que dans un sens diminué parce que l'action du Démiurge est loin d'avoir le caractère immédiat et intime de celle du Dieu chrétien qui donne tout, absolument tout à ses créatures.

La doctrine chrétienne entend donc unir, sans sacrifier l'une à l'autre, la transcendance et l'immanence de l'activité divine. Quant à trouver la formule philosophique de cet accord, on n'y est pas arrivé du premier coup. La spéculation

médiévale s'y était déjà appliquée avec Jean Scot Érigène. Cet essai est repris au XIIe siècle par les Chartrains. Comme leur précurseur ils encourront le reproche de panthéisme pour avoir insisté, parfois maladroitement, sur les liens qui rattachent la créature au créateur.

On sait que Scot Érigène ne recule pas devant le paradoxe pour exprimer l'omniprésence de Dieu. Il lui arrive « d'unir la créature au créateur, au point de ne plus voir en elle que lui-même, qui seul existe véritablement, car hors de lui rien n'est vraiment dit essentiel, toutes les créatures n'étant quant à leur être rien autre chose que des participations de celui qui seul subsiste par lui-même. Peut-on nier alors que le Créateur et la créature ne font qu'un »? (1). L'affirmation que Dieu fait toutes choses doit selon Scot s'entendre ainsi : que Dieu est en tout, qu'Il subsiste en tout comme l'essence de tout. Car Lui seul est véritablement et tout ce qu'il y a d'être véritable dans les choses, c'est Lui seul (2). Dieu est donc tout et tout est Dieu, pourrions-nous dire avec le disciple inquiet des hardiesses de son maître (3). En résumé Dieu et la créature ne font qu'un parce que Dieu est l'essence même des êtres créés. Lui seul est vraiment, et ce qu'il y a d'être dans les choses, c'est Lui-même.

Pour affirmer plus énergiquement que rien n'échappe à l'activité créatrice, Scot ne supprime-t-il pas la distinction par ailleurs nettement établie entre le Créateur et la créature? Ses hyperboles ont, de fait, donné le change sur sa véritable pensée, et longtemps des historiens qualifièrent sa doctrine de panthéiste (4), peut-être à cause de l'emploi abusif qu'en avait fait Amaury de Bène. Mais encore fallait-il, avant de se prononcer sur l'orthodoxie de Scot, replacer les formules suspectes dans leur contexte et les corriger

(1) *De Divisione Naturae*, II, 2 ; PL 122, 528 ab : Quid si creaturam Creatori adjunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas nisi ipsum qui solus vere est ; nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia quae ab eo sunt nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit : num negabis Creatorem et creaturam unum esse?

(2) *Ibid.*, I, 72, 518a.

(3) *Ibid.*, III, 10, 650d.

(4) Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, ch. VI : La mémoire de Jean Scot, le jugement des historiens de la philosophie, p. 261-268.

par d'autres non moins explicites sur la transcendance absolue de Dieu. Aussi les historiens récents, par une analyse objective de la doctrine érigénienne jointe à la recherche des sources dont elle dérive, n'ont pas eu de peine à montrer que ce grief de panthéisme n'a pas de fondement sérieux (1).

Une rectification analogue s'impose dans le cas des Chartrains. On a souvent parlé de leur panthéisme (2), terme désobligeant qui ne leur rend pas justice. Non que les Chartrains se soient toujours exprimés de la manière la plus satisfaisante, et qu'ils aient surmonté toutes les difficultés du problème. Prenant moins de précautions qu'un Hugues de Saint-Victor qui rejette délibérément toutes les formules équivoques en la matière, il leur arrive de paraître rompre, au moins verbalement, l'équilibre toujours difficile à maintenir entre la transcendance et l'immanence divines. Mais il ne faut pas se hâter de conclure au panthéisme, y joignît-on l'épithète d'inconscient. Au contraire, l'étude des textes montre qu'ils ont eu conscience du danger et qu'ils ont voulu l'éviter.

Bernard de Chartres eût été bien étonné d'apprendre qu'il posait des principes consuisant tout droit au panthéisme (3). Toute sa doctrine ne tendait-elle pas à écarter un soupçon de ce genre, en exaltant Dieu au point de faire des Idées divines des créatures inférieures à Dieu? Pourtant son intention fut méconnue et on ne vit dans sa théorie des formes natives que l'atténuation insuffisante d'une doctrine au fond panthéiste. C'est enlever au système de Bernard un de ses éléments essentiels et en briser l'ordonnance. Pour être juste, il faut conserver à sa doctrine la cohérence qu'il lui a donnée. Or il distingue clairement les Idées immanentes à

(1) *Ibid.*, Conclusion, p. 385. E. Gilson, *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *Mélanges Grabmann*, pp. 188-195.

(2) A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, pp. 253 et ss. ; B. Hauréau, *Notices et extraits...*, I, p. 70 ; *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 403 ; et plus récemment W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras...* p. 93 ; B. Geyer, *Die Patristische und Scholastische Philosophie* (Ueberwegs Grundriss, II), 235.

(3) Clerval, l. c., p. 235 :... mais il a posé les principes qui conduisent au panthéisme. Ses disciples Bernard de Tours et Thierry plus ou moins consciemment seront des panthéistes.

la pensée divine des formes concréées et unies à la matière. « Ut enim ait in expositione Porphyrii, duplex est opus divine mentis, alterum quod de subjecta materia creat aut quod ei concreatur, alterum quod de se facit et continet in se, externo non egens adminiculo (1) ». Les formes particulières sont créées avec chaque chose d'après le modèle fourni par les Idées. Il y a donc entre celles-ci et celles-là la distance qui sépare la copie de l'original. Ce n'est pas celui-ci qui s'unit à la matière pour former les êtres sensibles, mais bien sa copie. Exemplaire et copie, Idée divine et forme native répondent ainsi à deux aspects du réel, selon qu'il est considéré en Dieu ou hors de Dieu.

Si après un autre passage du *Metalogicon* (2), ce sont les Idées qui paraissent s'unir à la matière, il n'en faut pas conclure que le rôle intermédiaire des formes natives est supprimé. Il n'y a que contradiction apparente, et le « quodammodo adunatum » laisse place aux formes natives et s'explique très bien par le rapport de modèle (3), que Bernard, à la suite de Boèce (4), introduit entre Idée divine et forme créée. Nulle part donc il n'est dit que Dieu ou ses Idées s'unissent directement à la matière, de sorte que le Créateur se confonde avec son œuvre. Il n'y a pas trace de panthéisme dans la doctrine de Bernard ; au contraire, elle est nettement pluraliste, exagérant même la distinction de Dieu et des Idées divines, puis requérant, pour expliquer l'existence des êtres sensibles, un acte spécial qui crée les formes particulières des choses selon le modèle des Idées (5), Peut-on mieux sauvegarder la distinction du monde d'avec son Auteur ?

Si Thierry est panthéiste, ce ne sera certes pas pour avoir

(1) *Metalogicon*, IV, c. 35 ; éd. Webb p. 206.

(2) *Ibid.*, II, c. 17, p. 93.

(3) Cf. E. Gilson, *Le platonisme de Bernard de Chartres*, dans *Revue Néo-scolastique*, 1923, pp. 5-19.

(4) *De Trinitate*, c. 11, PL 64, 1250.

(5) *Metalogicon*, IV, c. 35 : Ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in seipsis materie admisceri aut aliquem sortiri motum : sed ex his forme prodeunt native, scilicet imagines exemplarium quas natura rebus singulis concreavit. Hinc in libro de Trinitate Boetius : Ex his formis que preter materiam sunt ille forme venerunt que in materia sunt et corpus efficiunt.

développé les principes posés par son frère et s'être engagé plus avant dans une voie ouverte par lui. Au vrai, il y a continuité entre les deux frères, on peut découvrir chez eux une même tendance doctrinale, mais non dans la direction du panthéisme. Et s'il y a chez Thierry des lacunes, on ne doit pas en reporter la responsabilité sur Bernard. La doctrine de celui-là est-elle d'ailleurs si compromise? Quelques historiens ont, il est vrai, trouvé une saveur panthéiste au thème « Deus, forma essendi » souvent développé par Thierry et ses disciples ([1]). Ils auraient dû nous dire ce qu'ils entendaient par panthéisme. A s'en tenir à la définition commune : doctrine d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne faisant qu'un, on doit reconnaître que plusieurs textes de Thierry s'opposent au reproche qu'on lui adresse et dissipent l'équivoque de formules qui, considérées à part, pourraient justifier cette accusation de panthéisme. Mais n'est-il pas simplement juste et prudent de consulter l'auteur sur le sens qu'il leur donne et d'en restreindre la portée comme il l'a fait lui-même?

De Dieu, Thierry affirme à plusieurs reprises qu'Il est la « forma essendi » de toutes choses et il tire de ce principe diverses conclusions qui ne sont pas nécessairement panthéistes. Il nous dit d'abord dans son commentaire sur le *De Trinitate* ([2]), que Dieu est l'essence dont toutes choses reçoivent l'être — formule qui rappelle Scot Érigène —, qu'Il est ainsi la « forma essendi ». Dans le *De sex dierum operibus* même affirmation illustrée par la comparaison suivante : « de même qu'une chose est lumineuse par la lumière et chaude par la chaleur, ainsi toutes choses tirent leur être de la divinité » ([3]). Et dans les deux passages Thierry conclut à l'omniprésentce de Dieu : « Dieu est donc tout entier partout et essentiellement en tout » ([4]). En d'autres termes, de

(1) Clerval, l. c. ,p. 258 : La pensée de Thierry d'après ces textes n'est pas douteuse. Il est panthéiste réaliste...

(2) *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 10 : Ipsum esse essentiam ex qua scilicet esse habent omnia.

(3) *De sex dierum operibus*, éd. Jansen, p. 108 : At divinitas singulis rebus forma essendi est ; nam sicut aliquid ex luce lucidum est vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur.

(4) *Ibid.* : Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur.

même que le corps lumineux éclaire par la lumière qui est en lui, de même la créature n'existe que par la présence en elle du Créateur.

Rien dans ce qui précède qui nous oblige à admettre l'identité substantielle du Créateur et de la créature. Si nous poursuivons la lecture du premier texte, nous rencontrons des précisions qui nous montrent l'auteur soucieux d'affirmer la distinction. « Sicut enim actus duplex est, ita quoque entitas duplex est. Dicitur enim entitas essentia ipsa quae forma essendi est et vere Deus est. Entitas quoque dicitur ipsum esse quod essentia participat et per quam habet esse. Sic ergo accepta entitas de Deo, ut rem breviter attingam, dici non potest » (1). Où l'on voit que chaque chose possède une essence distincte de celle du Créateur.

Ce n'est pas là déclaration isolée que Thierry aurait oubliée par la suite pour retomber dans le panthéisme. Au contraire, elle revient souvent et doit nous servir à éclairer les formules plus difficiles. Ainsi, après avoir insisté sur la réunion et l'unité de toutes les formes en Dieu, il a soin de ne pas confondre le créé et l'incréé et met en garde contre toute déduction abusive qui favoriserait cette interprétation de sa doctrine. Bien loin de l'accepter, il la qualifie de ridicule. « Sed si forma divina omnes formae est, ipsa igitur, inquiet aliquis, est humanitas. Sed haec deridenda est illatio utpote conclusionis vere inefficax » (2). Puis il explique pourquoi la forme divine ne se confond pas avec les autres. « Dico ergo quod forme haec, humanitas videlicet, per materiam habet ut ipsa sit humanitas : quod autem forma est non trahit ex materia, sed quia integritas, perfectio et aequalitas essendi est. Licet ergo divina forma omnes sit formae, eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas, non licet tamen concludere quod divina forma sit humanitas. Divinitas namque immateriari non potest » (3).

Ces derniers mots expriment bien la différence essentielle

(1) *Ibid.*, p. 10.

(2) *Librum hunc*, p. 16.

(3) *Ibid.*, p. 21, Thierry se refère à la même distinction pour montrer en quel sens on peut dire que Dieu est toutes choses.

qui distingue la forme divine, la seule vraie forme, de toutes les autres et garantit à jamais la transcendance de la première. Boèce l'avait déjà remarquée dans le *De Trinitate*, mais le commentaire de Thierry la souligne tout particulièrement (1). C'est qu'en effet seule la forme increéée, Dieu, ne doit rien à la matière et en sera toujours indépendante ; c'est un privilège inaliénable. Car les autres peuvent bien, elles aussi, être considérées en Dieu sous leur aspect immuable, éternel, divin et alors elles se fondent dans la simplicité et l'immutabilité divines. Mais ce n'est pas selon ce caractère divin qu'elles informent la matière ; considérées en Dieu, elles ne sont pas encore les formes des êtres créés. Elles ne le seront qu'en se mêlant à la matière, ou plutôt ce ne sont pas elles mais leurs images qui s'unissent à la matière et ne peuvent être dites vraiment formes (2). Car les vraies formes sont dans l'intelligence divine, où elles ne font qu'un, et ne viennent pas en contact avec la matière, Dieu étant lui-même indépendant de la matière.

On atteindra donc plus facilement le sens de ces formules, si l'on se rappelle que Thierry s'inspire ici de Boèce, chez qui l'*esse*, c'est-à-dire l'essence, est identifié avec la forme. Dieu est forme pure ou être pur, esse ipsum, ou encore forma essendi ; tandis que les créatures, composées dans leur essence, ne sont que des images de la forme pure ou de l'être pur. Il y a sur le plan même des essences opposition bien marquée entre Dieu et les êtres créés (3).

L'expression « forma essendi » appliquée à Dieu par Thierry n'a pas le sens de principe formel entrant en composition avec un autre principe matériel pour constituer les créatures, sens panthéiste que lui donnera Amaury de Bène. Mais, ici, il s'agit de tout autre chose. D'un rapport d'exem-

(1) *Ibid.*, p. 17 : Et assignat (Boetius) ut mihi quidem videtur, differentiam inter ceteras quae formae putantur, et eam, quae vere forma est, formam loquor divinam... Forma vero divina, licet ex illa esse habeant omnia, nihil tamen materiae debet nec immateriatur, ut res esse faciat, sed in sua manens immutabilitate semper eadem perdurat.

(2) *Ibid.*, Quae vero materiam informant, ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec veraciter formae dici queunt, sed quaedam illarum imagines.

(3) Cf. M. De Wulf, *Le Panthéisme chartrain*, dans *Mélanges Grabmann*, p. 282-88.

plarisme d'abord, comme nous l'avons vu plus haut, d'après un texte explicite : « Merito ergo illa ab simplici forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia juxta formam illam divinam unaquaeque res suam habet essendi aequalitatem » (1). Dieu est « forma essendi » de toutes choses parce que les essences de toutes choses sont modelées sur la sienne. Dans ce sens on peut dire que tout est en Dieu et que Dieu est tout, en s'autorisant du texte même de saint Jean (2).

Mais la « forma essendi » aussi a une autre signification indiquée par Thierry, et qui lui a valu le reproche de panthéisme. Thierry nie, comme on l'a vu, que la forme divine puisse venir en contact avec la matière. Cependant il maintient et à juste titre que la présence divine est requise pour qu'une chose possède l'être et aussi longtemps qu'elle le possède (3). La matière elle-même tient son existence de la présence de la divinité. Mais il n'y a là rien qui s'oppose à la transcendance divine.

C'est même le signe de l'excellence de la nature divine que ce caractère universel et immédiat de son action et donc de sa présence, puisqu'en Dieu c'est tout un. La causalité divine telle que la conçoit la pensée chrétienne, exige que la présence divine précède pour ainsi dire dans toute créature sa propre présence à elle-même. De cette exigence Thierry comme Scot Érigène a eu le sentiment très vif, et il a voulu l'exprimer dans cette formule, qui n'est panthéiste ni d'intention ni de fait.

Le reproche qu'on peut lui faire est, selon qu'il s'inspire de Boèce ou de Scot Érigène, de passer d'un sens à l'autre

(1) *Librum hunc*, p. 15.

(2) De la même manière Robert Grossetête expliquera à son correcpondant Adam Rufus que Dieu peut être « première forme et forme de toutes choses ». *Tractatus de unica forma omnium*, éd. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grossetête, Bischof von Lincoln*, p. 106-111.

(3) *De sex dierum operibus*, éd. Jansen, p. 108 : Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma,quae in materia habeat consistere... sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singula rebus totum et unicum esse existit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.

— rapport d'exemplarisme et omniprésence divine — sans marquer la différence ce qui rend certains passages obscurs. Mais on ne peut dire qu'il à méconnu la distinction du Créateur et de la créature.

LA CRÉATURE, IMAGE OU RÉALITÉ?

Nous venons de voir qu'à la suite de Boèce, les Chartrains conçoivent Dieu comme une forme pure, la seule véritable forme absolument dégagée de toute matière et portant en elle-même les formes de tous les êtres. Dans la pensée divine, celles-ci sont à l'état simple et immuable, résorbées d'une manière ineffable dans l'unité divine. Pas plus que Dieu elles ne viennent en contact avec la matière ; ce sont leur images ou représentations qui se détachent mystérieusement d'elles pour informer la matière (1). Thierry rejoint ainsi la théorie des formes natives par laquelle Bernard de Chartres expliquait la constitution des êtres sensibles. Pour l'un et l'autre et pour leur disciples, les formes créées unies à la matière sont seulement les copies des vraies formes réunies en Dieu ; elles n'ont de réalité que par une participation à ces formes ou idées divines. C'est donc surtout dans l'ordre de la causalité formelle qu'on cherche l'explication des êtres, les concevant comme des similitudes participées. Doctrine empruntée à Boèce, mais qui évoque aussi le platonisme pour lequel la réalité sensible n'est pas la réalité véritable, mais une image du monde intelligible, le seul réel.

On peut se demander si cette représentation de l'univers laisse aux créatures une réalité et une existence qui leur soient propres. Si les êtres créés ne sont que des reflets projetés par les idées divines, peut-on vraiment parler à leur sujet de nature? Le mot a-t-il encore un contenu? Autrement dit,

(1) *Librum hunc*, p. 17, l. 32 ss :.... formae rerum extra materiam in mente divina sunt ibique in sua simplicitate et immutabilitate consistentes verae formae sunt. Quae vero materiam informant ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec veraciter formae dici queunt, sed quaedam illarum imagines et quodammodo repraesentationes sunt. Cf. Anonymus *in Boetium de Trinitate*, Paris, B. N. 14489, fol. 30r.

cette doctrine est-elle compatible avec l'actualité propre des formes créées et la réalité des natures? L'univers conçu comme une copie du monde divin des Idées ou comme une image de la forme divine a-t-il encore une perfection propre, ou bien n'est-il que le miroir des perfection de son auteur? La nature au sens aristotélicien n'est-elle pas menacée, et par suite l'efficace des causes ne sera-t-elle pas considérablement réduite sinon supprimée?

L'école de Chartres a été, semble-t-il, protégée contre ce danger par l'attention qu'elle portait aux sciences naturelles. En effet, bien qu'elle développe volontiers le thème platonicien de l'univers sensible, considéré comme double du monde archétype, elle n'en tire pas les conclusions extrêmes, et demeure soucieuse de conserver aux sciences naturelles un objet consistant, ce qui requiert plus qu'un ensemble de symboles ou une épiphanie de l'au delà, mais un véritable système de natures et de causes exercant leur opérations propres. Et donc, tout en professant que les créatures sont des participations aux idées, des images de la forme divine, elle leur reconnaît un statut ontologique, une existence propre avec les attributs qui en découlent.

On en pourrait douter devant l'affirmation souvent répétée que les formes n'existent vraiment qu'en Dieu, où elles n'en font qu'une, que les formes créées sont seulement des images. Mais cette affirmation a sa contrepartie ; on la trouve dans la place faite à l'activité propre des créatures. Sur ce terrain de l'action, de l'efficacité causale, on discerne mieux que la créature est non seulement une ombre portée de la forme divine ou du monde intelligible, mais un être réel, une nature qui a des opérations. Pas plus que la forme divine ne se substitue à la forme créée pour s'unir à la matière, l'activité divine ne se substitue à celle des créatures ; ce sont elles qui agissent, et non Dieu qui agit pour elles et à leur place. Il agit en elles et par elles, puisqu'elles lui doivent d'être et d'être causes, mais justement parce qu'Il leur accorde l'être et le pouvoir de causer, ce sont elles-mêmes qui agissent. Non seulement la puissance divine n'exclut pas le dynamisme propre des natures, mais l'économie divine même se traduit par le libre jeu des natures créées.

Guillaume de Conches a bien vu cette distinction entre

l'activité créatrice de Dieu et l'activité propre de la nature, et il a essayé d'exprimer leur harmonie. Il soutient que Dieu accomplit tout, hormis le mal, mais il reconnaît aussi une opération propre à la nature, qui, bien entendu, n'agit pas sans le concours divin, mais opère comme l'instrument au service de Dieu (1). Il y a donc lieu de distinguer parmi les opérations divines celles que Dieu accomplit sans le concours d'aucun autre être, comme la création, et celles auxquelles Il associe la nature. Certes Dieu est toujours là et sa présence est indispensable, puisque la nature n'opère qu'en vertu du pouvoir que Dieu lui confère, et qu'ainsi toute l'efficience de la nature relève de la volonté divine. Cependant le concours de la créature n'est pas superflu ; Dieu, il est vrai, pourrait s'en passer, mais puisqu'Il lui a plu d'associer les créatures à son œuvre, il faut leur reconnaître une efficacité propre qu'elles tiennent de Dieu et exercent en sa dépendance.

Admettre cette perfection des êtres créés, ce n'est pas du tout soustraire quelque chose à la puissance divine ou déroger de quelque façon à la gloire de Dieu ; au contraire, c'est la célébrer et ajouter encore à la puissance divine, en affirmant que Dieu a donné aux créatures une nature assez parfaite pour qu'elles puissent agir et causer à leur tour (2). Guillaume souscrirait, semble-t-il, au principe si fermement énoncé par Saint Thomas : « Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum multum detrahitur perfectioni creaturae » (3).

(1) *In Boetium de Consolatione,* Troyes 1381, fol. 60r. : At dicet aliquis : Nonne hoc est opus cratoris quod homo ex nomine nascatur ? Ad quod respondeo : nichil detraho Deo ; omnia que in mundo sunt Deus fecit preter malum, sed alia fecit operante natura rerum que est instrumentum divine operationis et ea dicuntur opera nature que a Deo fiunt natura subserviente ; alia fecit non ex aliqua materia sed ex sola voluntate que, ut ait Plato, major est omninexu, et illa a philosophis dicuntur opera creatoris.

(2) *In Timeum,* Paris B. N. 14065, fol. 60r. : Item dicet aliquis hoc esse divine potentie derogare sic hominem esse factum ; quibus respondemus e contrario id esse ei conferre quia ei attribuimus talem rebus naturam dedisse, et per naturam operantem corpus humanum creasse. Cf. Adelard de Bath, *Quaestiones Naturales,* ed. Müller, p. 8 : Deo non detraho...

(3) *Contra Gentiles,* III, c. 69.

Thierry de Chartres envisage lui aussi dans les créatures non seulement la similitude participée de la forme divine, mais aussi des natures composées de matière et de forme et douées de vertus propres qu'elles mettent en œuvre sous l'influx divin. L'auteur du *De sex dierum operibus* nous dit son intention d'exposer la Genèse « secundum physicam », et il ne doute pas que ce soit une bonne manière de faire connaître Dieu par ses œuvres. Et le monde dont il nous décrit l'origine, n'est pas seulement une participation à l'idée divine, un reflet du monde intelligible, mais aussi un système ordonné de phénomènes régis par des lois, un ensemble de causes secondes douées d'efficace et exerçant leur activité dans la formation même de l'univers. L'œuvre des six jours se déroule selon le jeu naturel des éléments ; ce sont leurs réactions mutuelles qui expliquent l'apparition successive des êtres. Tout se passe sans intervention apparente de Dieu ; l'activité des causes secondes suffit à rendre compte de l'organisation du monde. Le Créateur a doué les éléments de vertus appropriées qui, au temps opportun, produiront de nouvelles créatures corporelles. « Has virtutes et alias quas seminales voco, Deus creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit, ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederent et in temporibus competentibus, per illas virtutes sibi invicem succedentes, corporeae creaturae producerentur » (1).

Plus que certains de leurs contemporains, les Chartrains ont eu le sentiment de la valeur intrinsèque de la nature. Ils lui ont reconnu une activité propre, dont ils ont fait hommage à Dieu opérant en elle et l'associant à la réalisation de ses desseins. Ils ont aussi pensé que la nature pouvait être étudiée en elle-même sans référence immédiate à son auteur, et que cette étude relevait de disciplines autonomes. Ils estiment que dans ce domaine livré aux investigations humaines, il vaut mieux chercher l'explication des phénomènes naturels, que d'en appeler à la puissance divine pour faire taire

(1) *De sex dierum operibus*, ed. Hauréau, p. 58. De même le *Liber de eodem secundus*, Paris 3584, fol. 15 v, développe une théorie du miracle qui suppose un ensemble constant de lois inscrites dans la nature même des êtres et réglant leurs opérations.

toute curiosité [1]. C'est poser en principe la légitimité et l'autonomie des sciences naturelles. Une telle attitude exercera dans la suite une heureuse influence sur l'organisation du savoir humain.

(1) GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia Mundi*, PL 173, 56c, 58 ; *in Boetium de Consolatione*, Paris 14380, fol. 80v.

CHAPITRE SIXIÈME

CRÉATION ET TEMPS

Le problème des rapports de la création et du temps, du commencement ou de l'éternité du monde, devait susciter au XIIIe siècle de grands débats. Sur ce point en effet la pensée grecque, du moins celle d'Aristote, en opposition évidente avec le dogme chrétien, paraissait à plusieurs également inconciliable avec la philosophie chrétienne. On connaît la position très nette adoptée par saint Thomas dès le début de son enseignement, et la persévérance avec laquelle il la défendit contre tous les opposants. Il mit un soin vraiment remarquable à montrer que la thèse de la création, c'est-à-dire de la dépendance totale du monde par rapport à Dieu, n'exclut point a priori l'hypothèse d'un monde éternel, et que seule la Révélation peut en décider.

Tout n'est pas inédit dans cette solution de saint Thomas : lui-même nous en indique une des sources, lorsqu'à plusieurs reprises il fait appel à l'autorité de Boèce (1). Dans sa Consolation philosophique Boèce s'était justement occupé de cette apparente antinomie entre la pensée grecque et une philosophie soucieuse de ne pas contredire le dogme chrétien. Par une analyse rigoureuse de la notion d'éternité, il rectifiait l'opinion de ceux qui se croyaient obligés de sacrifier à leur foi les affirmations de Platon et d'Aristote, en montrant qu'un accord est possible et ne porte atteinte ni à l'une ni aux autres (2).

Ce texte était connu au XIIe siècle aussi bien que la difficulté qu'il entendait résoudre. Mais cette solution n'avait

(1) *In II Sent.* I, 1, 5, 7, éd. Lethielleux, II, p. 40 ; *de Potentia,* III, 14, ad 1 ; *de Aeternitate Mundi,* ed. Lethielleux, Opusc., t. II p. 26 ; *Sum. Th.* I, 46, 2 ad 5.

(2) *De Consolatione Philosophiae,* Lib. V, pr. VI, CSEL p. 122-123.

pas rallié tous les théologiens. A cela rien de surprenant ; la réponse de saint Thomas, beaucoup mieux formulée techniquement, allait-elle faire l'unanimité? On peut s'étonner toutefois qu'Abélard n'ait pas accepté l'explication de Boèce, ayant déjà tenté pour son propre compte des rapprochements plus audacieux entre la philosophie grecque et la Révélation. Mais il semble avoir plutôt pensé qu'il y a contradiction dans les termes à soutenir que ce qui est créé peut être éternel, argument souvent répété dans les controverses du siècle suivant : « creari namque vel fieri necessario non dicitur nisi in his quae coeperunt, hoc est aeterna non sunt » (1). Aussi reproche-t-il à un théologien contemporain d'affirmer que Dieu n'est pas antérieur au monde (2). Quelques historiens ont voulu reconnaître en Thierry de Chartres le maître visé par Abélard. Clerval écrit : « Cette doctrine se trouve en effet dans son *De sex dierum Operibus* avec plusieurs autres qui dépassent de beaucoup celles de Bernard. C'est à lui et non à Bernard que s'applique ce reproche (3) ». Encore faudrait-il appuyer cette affirmation sur quelques textes. Or ceux-ci indiqueraient plutôt une communauté de pensée avec Abélard sur ce point précis de la non-éternité du monde. L'auteur du *Librum hunc* (4) dit qu'il veut, en parlant de l'être éternel et de l'être perpétuel, retenir les enseignements des philosophes lorsqu'ils sont d'accord avec les auteurs sacrés et mettre de côté comme s'écartant de la vérité tout ce qui n'est pas conforme à la Sainte Écriture. A vrai dire cette intention d'orthodoxie serait encore sauve dans le cas où Thierry adopterait la position de Boèce, mais d'autres textes montrent que sa déférence envers la révélation prend une autre forme. Ainsi, son interprétation bénigne de Platon manifeste le désir de réserver à Dieu seul le privilège de l'éternité, en droit comme en fait. Après avoir rappelé que Platon admet deux principes des choses, Dieu d'une part et à l'opposé la matière, il ajoute cette re-

(1) *Theologia*, Lib. I, c. 20 ; PL 178, 1026a.

(2) *Theologia Christiana*, IV ; PL 178, 1286a.

(3) A. Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 254 ; cf. Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres*, p. 89.

(4) *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 10.

marque significative : « Nemo tamen aestimet quod Plato materiam Deo coaeternam esse voluerit, licet Deum et materiam rerum principia constituerit, immo a Deo descendere voluit materiam » (1). A la rigueur, cette dépendance de la matière par rapport à Dieu est compatible avec son éternité, et on pourrait croire que Thierry se représente la création à la manière de ces platoniciens contre lesquels saint Augustin argumente dans la Cité de Dieu ; tout en disant le monde éternel, ils n'en reconnaissaient pas moins Dieu comme son auteur, illustrant leur théorie par l'exemple qui deviendra classique : l'empreinte du pied dans la poussière ; le pied est cause de l'empreinte sans lui être nécessairement antérieur (2). Est-ce ainsi que Thierry entend la causalité divine vis-à-vis de la matière? La suite du texte que nous avons cité suggère une autre interprétation, car l'auteur se référant aux théories pythagoriciennes, établit une équation entre unité et divinité d'une part, « binarium » et matière d'autre part.

Or, ces équivalences se retrouvent dans le traité *De sex dierum operibus*, reprises et développées, et cette fois l'hypothèse d'un monde éternel y paraît définitivement écartée. En effet, les deux plans sont ici prolongés de la façon suivante : le premier, celui de l'unité conduit par l'immutabilité à l'éternité et finalement à Dieu, tandis que le second, celui du « binarium » passant de la mutabilité à la non-éternité aboutit à la créature. Ce parallélisme fait ressortir une véritabe opposition entre la qualité d'être créé et l'attribut d'éternité réservé à Dieu (3). Unité et éternité sont tellement inséparables qu'il ne peut y avoir deux êtres éternels, et ceci est vrai, même des Personnes divines. « At duo aeterna vel plura esse non possunt ; unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt » (4). Le symbole pseudo-athanasien que Thierry a déjà indiqué en faveur d'Abélard ne dit-il pas : « Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus » (5).

(1) *Ibid.*, p. 12.
(2) *De Civitate Dei*, Lib. X, c. 31 ; PL 41, 311.
(3) *De sex vierum operibus*, ed. Jansen, p. 108, l. 15 ss.
(4) *Ibid.*, p. 110, l. 24 ss.
(5) ABÉLARD, *Epistola* I, PL 178, 150.

Si le reproche d'Abélard s'adressait à Thierry, il semble que son disciple auteur du *Liber de eodem secundus*, eût voulu expliquer la doctrine du maître et atténuer ce qu'elle avait de choquant. On ne voit pas qu'il l'ait fait. Au contraire lorsqu'il rencontre dans son traité cette théorie de la matière coéternelle à Dieu, il la réfute vigoureusement au nom de l'Écriture et de la raison (1). Les arguments qu'il apporte de ce dernier chef, loin d'être dirigés contre Thierry lui sont plutôt empruntés et concluent dans le même sens. Maître et disciple sont d'accord pour reconnaître à Dieu une antériorité sur la matière créée (2).

Ce n'est donc pas Thierry qu'Abélard met en cause dans le texte précisé. Serait-ce son frère Bernard? Abélard fait allusion à deux frères, et de ce détail on a présumé qu'il s'agissait de Thierry. L'examen des textes montre que cette supposition n'est pas fondée ; il n'y a pas lieu de la reprendre non plus au sujet de Bernard. Ici nous n'avons pas de texte de l'auteur lui-même, mais le témoignage de Jean de Salisbury nous renseigne suffisamment sur la position de Bernard : « Iste cum illis qui philosophantur, Deo neutram (materiam et ideam) dicebat coeternam. Aquiescebat enim Patribus qui sicut Augustinus testis est, probant quia Deus qui omnia fecit de nihilo, omnium creavit materiam » (3). Cette référence aux Pères et à saint Augustin en particulier indique que pour Bernard, création signifie non seulement dépendance par rapport à Dieu mais aussi commencement. Saint Augustin, en effet, s'oppose à certains exégètes du Timée qui malgré

(1) Qui soutenait au XIIe siècle cette théorie de la matière éternelle? Nous n'en connaissons qu'une expression bien nette ; elle se trouve dans des Gloses anonymes sur la Consolation de Boèce, Paris N. B. 15104 ; fol. 193, on lit : « Eterna vero dicuntur ante tempus et cum tempore et post tempora, id est que nunquam habuerunt principium nec finem habebunt, sicut Deus pater tagaton et noys id est mens et materia illa unde factus est mundus... Mundus autem dicitur eternus secundum philosophos quantum ad materiam perpetuus vero quantum ad formam. » Mais cette théorie avait sans doute d'autres partisans puisqu'elle est souvent réfutée.

(2) Paris B. N. 3584, fol. 15r : Immutabilitas vero est eternitas que Deus est. Quare necesse est mutabilitatem ab eternitate descendere et sic primordialis materia a Deo descendit et ita non est coeterna Deo.

(3) *Metalogicon*, Lib. IV, c. 35 ; éd. Webb p. 205.

les affirmations de ce dialogue se réclamaient de Platon pour soutenir l'éternité du monde (1). Cette éternité est contraire à l'esprit du platonisme et même inacceptable pour toute raison sainte : « ne aliquam creaturam creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat » (2).

Bernard et Thierry de Chartres ont donc suivi la même direction. Pas plus qu'Abélard, ils n'ont repris les distinctions énoncées par Boèce. Ils n'ont pas essayé de montrer que l'hypothèse d'un monde créé mais sans commencement n'a rien de contradictoire et n'a pas l'inconvénient, comme on est porté à le croire, de placer le monde sur un pied d'égalité avec Dieu. Du reste, ils semblent avoir prêté peu d'attention à ce problème des rapports de la création et du temps. Il leur suffisait d'affirmer que Dieu est le créateur de toutes choses dans le sens traditionnel de la formule du Symbole.

Guillaume de Conches devait rencontrer ce problème en commentant Platon et Boèce, et s'y arrêter. Nous relèverons quelques-unes de ses explications à cause de l'intérêt historique qu'elles présentent, la doctrine de Platon ayant été diversement interprétée et les textes de Boèce, comme je l'ai déjà dit, invoqués dans les disputes du XIIIe siècle. Du point de vue présent et en raison surtout des gloses insérées par Guillaume, trois passages du Timée sont ici à examiner.

C'est d'abord la distinction par laquelle débute le discours de Timée après l'invocation à la divinité, distinction entre l'être éternel qui ne naît point, et celui qui naît toujours et n'existe jamais (3). Chez Platon, elle indique une différence dans les objets de connaissance. Mais ce qui importe ici, c'est de voir l'usage qu'en fait Guillaume. Après avoir réparti la matière du Timée selon le schème des quatre causes, Guillaume lui applique ainsi la division platonicienne : « Bimembrem proponit divisionem, in cujus altero membro efficiens, formalis, finalis causa mundi continetur, in altero materialis et effectus (4) ». D'un côté ce qui n'est pas engendré et est

(1) *De Civitate Dei*, Lib. X, c. 31 ; PL 41, 311.

(2) *Ibid.*, Lib. XII, c. 15 ; PL 41, 364-365.

(3) *Timée* 27d, éd. Rivaud, p. 140.

(4) *In Timeum*, Paris, B. N. 14065, fol. 56v ; cf. *Philosophia Mundi*, ed. Ottaviano, p. 40.

toujours, c'est-à-dire les trois premières causes ou, en d'autres termes, l'essence, la sagesse et la bonté divine ; de l'autre côté, ce qui est engendré et n'est pas toujours, c'est-à-dire la cause matérielle et l'effet, ou autrement dit les élements et tout ce qui résulte de leur réunion. L'opposition est donc très nette entre le créateur et la créature ; celui-là ne naît pas et est toujours ; on veut dire, glose Guillaume, qu'il n'a pas commencé d'exister et qu'il ne connaît ni passé ni futur : « Carere vero generatione est carere principio existentie. Semper esse est sine preterito et futuro existere ». Celle-ci au contraire a un commencement d'existence et connaît une succession temporelle : « Quod gignitur, id est habet principium existentie, nec semper est sed per preteritum et futurum variatur. » L'auteur paraît donc opter ici pour un monde non éternel qui a commencé d'exister.

Mais la question des rapports du temps et de la création est posée un peu plus loin à propos d'un autre texte de Platon. Timée se demande alors si le monde a toujours existé n'ayant pas eu de commencement, ou bien s'il est né, et il répond qu'il est né. Ce *γέγονεν* que Chalcidius rend par « factus est » a été diversement interprété. A première vue on le croirait opposé à l'éternité du monde puisqu'il semble bien impliquer l'idée de commencement, et c'est ainsi que l'a entendu Aristote ; dans le *De Caelo*, il dit en effet que selon le Timée le ciel a commencé mais ne finira pas (1). Plutarque et Atticus ont aussi compris de cette manière l'enseignement de Platon. Mais à côté d'eux une autre tradition, de Xénocrate à Proclus, propose une interprétation différente (2). En affirmant du monde qu'il est né, Platon aurait voulu seulement marquer sa dépendance par rapport à Dieu ; le monde n'étant pas subsistant par lui-même, dépend d'un auteur qui est lui-même subsistant, mais rien n'empêche qu'il ait toujours existé. Chalcidius se prononce nettement en faveur de cette dernière interprétation : « Et mundus sensibilis opus Dei.

(1) *De Caelo* A 10, 280 a 28 : cf. ibid., 279 b 32.

(2) Cf. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, pp. 67-69 ; A. Diès *Autour de Platon*, II, 571 : « Il est vrai que Proclus y trouva même l'éternité du monde. Les apologistes chrétiens étaient plus fidèles au texte et à l'esprit du Timée quand ils l'invoquaient en faveur du dogme de la création temporelle ».

Origo igitur ejus causativa, non temporaria. Sic mundus sensilis, licet corporeus, a Deo tamen factus atque institutus, aeternus est » (1).

Guillaume ne l'a pas suivi sur ce point. Pour lui, ce passage du Timée ne fait pas abstraction du temps ; il s'agit en quelque sorte de dater le monde : on se demande s'il est aussi ancien que le temps ou s'il a été précédé dans l'existence par le temps. Timée, ajoute Guillaume, ne pose pas une troisième hypothèse, à savoir si le monde a commencé, parce que ses auditeurs étaient déjà convaincus de ce commencement. On pourrait d'ailleurs faire place à cette hypothèse en donnant au « citra exordium temporis » le sens de « sine exordio temporis », exégèse qui s'autorise d'exemples courants, et le sens serait alors : « an careat principio ? » (3) La question ainsi délimitée, on en ajourne la solution, attendant que Platon lui-même traite le problème du temps ; c'est en marge de ce troisième passage du Timée que Guillaume nous livre sa pensée (4).

Le Timée parle en effet des rapports du monde et de l'éternité et nous donne à cette occasion une définition du temps qui ne manque pas de grandeur. Lorsque le démiurge eut engendré le monde à l'image du Modèle éternel, il voulut perfectionner la ressemblance de l'un avec l'autre. Ne pouvant toutefois adapter entièrement un monde engendré à la substance du Modèle qui se trouvait être éternelle, il prit le parti de fabriquer une limitation mobile de l'éternité, et tout en organisant le ciel, il fit de l'éternité immuable et une, cette image qui progresse selon le nombre et que nous appelons le temps. Les divisions du temps ne s'appliquent donc pas à la substance éternelle ; d'elle on doit seulement dire qu'elle est ; les spécifications du présent, du passé et du futur conviennent aux êtres soumis au devenir.

(1) *Comentarium in Timaeum*, c. 23 (*Script. Graec. Bibl.*, LV, p. 185). Cf. Boèce, *de Consolatione Philosophiae*, Lib. V, pr. VI.

(2) « Principio » équivaut à « initio » et a bien le sens de commencement ; cf. fol. 57 v : Sed quia multi credebant mundum non esse genitum sed carens initio...

(3) *In Timeum*, Paris B. N. 14065, fol. 57v.

(4) *Timée* 37d-38c, éd. Rivaud, pp. 150-152 ; Guillaume, *in Timeum*, Avranches 226, fol. 124v.

Né avec le ciel, le temps va se dissoudre avec lui, si jamais ils doivent se dissoudre, et c'est sur le modèle de la substance éternelle qu'il a été fait, de telle sorte qu'il lui ressemblât le plus possible (1).

Autour de ce thème platonicien Guillaume groupe quelques remarques qui intéressent notre sujet. La grande différence entre les mondes archétype et sensible est que le premier est éternel et le second temporel. L'éternité, ce « presentarius status », expression qui n'a guère d'équivalent en français mais dont on voit la force, ne convient qu'à Dieu ; c'est pourquoi le monde archétype qui n'est autre que la sagesse divine est dit éternel (2). Quant au temps, on peut le définir de trois manières, mais deux seulement de ces définitions rendent compte de ses rapports avec le monde sensible. Les voici : l'une dite générale parce qu'elle s'applique aux parties comme à l'ensemble de la durée temporelle, s'énonce ainsi : « tempus est certa dimensio more et motus mutabilium rerum » ; l'autre dite totale n'est vraie que de l'ensemble du temps : « tempus est spatium illud quod cum mundo incepit et cum mundo extenditur ». Comment le temps est-il l'image de l'éternité qu'il veut imiter ? De deux manières, répond Guillaume : parce qu'il déroule successivement ce que l'éternité concentre en elle, et, ceci emprunté à Boèce, parce qu'il semble rivaliser avec l'éternité en se cramponnant au court et fugitif moment présent (3). Reste que le temps et l'éternité sont deux modes de durée hétérogènes répondant à des modes d'êtres différents, et si nous appliquons à l'être éternel, c'est-à-dire Dieu, des appellations temporelles, ce ne peut être qu'improprement. Pourtant il ne faut pas taxer de mensonge ces attributions que l'infirmité de nos moyens d'expression justifie (4). On ne les corrigerait pas en disant :

(1) *Timée*, ibid.

(2) Fol. 124v :... ideo hic ostendit eorum differentiam talem, quia archetypus est eternus, sensilis vero temporalis. Et est eternitas presentarius status omnium que sunt et que fuerunt et que futura sunt, quod soli Deo convenit. Unde archetypus mundus merito, qui est divina sapientia, dicitur mundus eternus.

(3) *Ibid.*, fol. 124v ; cf. *in Boetium de Consolatione*, Troyes 1381, fol. 93v.

(4) *Ibid.* :... non tamen mentimur sed juxta nostrum modum de Deo loquimur.

Dieu est hier ou Dieu est demain, car pour Dieu il n'y a ni hier ni demain.

En affirmant que le temps est né avec le ciel, Platon, remarque Guillaume, apporte une réponse à la question antérieurement posée : le monde a-t-il été fait avant le temps ou dans le temps ou avec le temps ? Toute la solution tient dans ces mots : il a été fait avec le temps, « cum tempore » (1). Et Guillaume, avec une subtilité digne de Boèce, continue de préciser le sens de cette réponse. « Si ergo inveniamus : mundus non incepit unquam, ita intelligatur : non incepit unquam, id est in tempore, nec negat in tempore nec negat ipsum incepisse qui hoc dicit, sed ipsum incepisse in tempore. Non ergo sequitur, si non incepit unquam, id est in tempore, ergo caret principio, quia etsi non habuit principium unquam, id est in tempore, habuit tamen principium cum tempore, et hoc est : tempus equevum est celo » (2). Guillaume veut donc suivre de près le texte du Timée et s'exprime avec précaution. Il consent à ce qu'on dise : le monde n'a jamais commencé ; si l'on entend par là que le monde n'a pas commencé dans le temps, on dit vrai car celui-ci en vertu de sa définition même ne peut précéder le monde, et l'on a raison d'éliminer ce temps imaginaire antérieur à la création (3). Mais on ne doit pas en conclure que l'univers n'a pas eu de commencement. « Etsi non habuit principium in tempore, habuit tamen principium cum tempore. » Le monde est donc coextensif au temps ; rien de plus. L'hypothèse d'un monde éternel, selon Guillaume, est en dehors de la perspective de Platon.

Et pourtant Boèce semblait dire de Platon qu'il avait admis un monde sans commencement ni fin. Guillaume a commenté aussi le texte de Boèce ; voyons ce qu'il en dit. La Consolation philosophique parle du temps et de l'éternité en deux endroits principaux : d'abord dans le livre III, poème IX, la philosophie s'adressant à Dieu lui dit : « Qui tempus

(1) *Ibid.* :... solvit prius positam questionem, et est summa solutionis quod cum tempore factus est.

(2) Cf. *in Boetium*, fol. 93r-93v.

(3) *In Timeum*, Paris 14065, fol. 57r. :.. etsi temporalis est, non tamen in tempore est ejus causa, quia non precessit eum.

ab evo ire jubes ». L'inspiration platonicienne de ce texte est manifeste ; aussi les explications de Guillaume coïncident avec celles que nous avons déjà relevées en marge du Timée : définition de l'*evum* équivalent de l'éternité, du temps, de ses rapports avec l'éternité ; on ajoute qu'il doit en procéder comme le muable de l'immuable. La comparaison d'un point-centre et du cercle qui en découle peut servir à représenter ce processus. L'éternité rayonne sur le temps comme le point sur le cercle, et ramène tout à elle-même comme le point (1).

Mais le texte le plus important est celui du livre V, prose VI. C'est là que Boèce donne sa définition de l'éternité et indique ses rapports avec le monde. Ce passage reprend lui aussi un thème platonicien auquel il donne une expression technique beaucoup plus évoluée, si bien que saint Thomas fera siennes non seulement la définition de l'éternité, mais aussi la distinction entre l'éternité propre à Dieu et l'éternité possible du monde, enregistrant le bénéfice de ces justes discernements (2). On sait dans quel contexte significatif Boèce situe le problème ; il s'agit de concilier la prescience divine et la liberté humaine. Pour se faire une idée de ce qu'est la science divine, il faut, dit Boèce, considérer l'état propre de l'être divin, c'est-à-dire l'éternité. D'où définition de l'éternité : possession entière, parfaite et simultanée d'une vie sans termes. Guillaume note que chacun de ces mots exclut telle ou telle catégorie d'être pour réserve à Dieu seul l'éternité (3). On en fait la contre-épreuve à partir des choses temporelles impuissantes à embrasser tout le cours de leur existence et soumises à la loi de succession. A supposer qu'elles n'aient ni commencement ni fin — et c'est d'après Aristote le cas du monde — elles ne pourraient prétendre à l'éternité dont il leur manque le caractère essentiel : « idem est eternum esse et totam vitam simul habere ».

La position d'Aristote est ramenée par Guillaume à celle

(1) Cette comparaison est déjà employée par ADALBOLD D'UTRECHT dans son commentaire du Livre III, poème IX.

(2) *S. Th.*, I, 10, 1.

(3) *In Boetium de Consolatione*, Lib. V, pr. VI, Troyes 1381, fol. 93r : probat quod talis vite possessio tantum creatori inest removendo eam ab omni creatura.

de Platon ; le Philosophe n'a pas voulu nier tout commencement du monde, mais un commencement « in tempore » (1). Dans le texte de Boèce au contraire, Platon prend figure avec Aristote de partisan de l'éternité du monde. Pourtant Guillaume laisse passer cela et se contente d'expliquer la distinction introduite par Boèce entre l'éternité propre à Dieu et la perpétuité du monde telle qu'on la trouve chez les philosophes. Celle-ci ne saurait porter ombrage à l'éternité, d'abord parce qu'elle ne peut atteindre à la simultanéité, et ensuite parce que Dieu préexiste aux créatures non en vertu d'un certain temps illusoire mais par la simplicité de sa nature. Dire que Dieu existait avant la création, c'est le mettre dans un temps qui n'existait même pas, car il est impossible que le temps soit sans la créature. Saint Augustin avait déjà combattu cette imagination trompeuse, note Guillaume. L'éternité ne précède pas le temps comme un temps en précède un autre, mais elle le domine par la perfection de sa nature ; c'est dans ce sens que le Créateur préexiste à la créature parce que tout dépend de Lui (2). Il est lui même sa durée, c'est-à-dire qu'à proprement parler il est et ne dure pas, étant immuable. Lui seul est proprement éternel parce que Lui seul est parfaitement immuable ; c'est ce qui fait sa transcendance, et à cause de cela aucun raccordement n'est possible entre l'éternité et le temps. Qu'il courre tant qu'il voudra en arrière ou en avant, qu'il se cramponne au présent, il sera toujours impuissant à reproduire l'éternité ; de même le monde, eût-il toujours existé

(1) *Ibid.*, fol. 93v : Aristoteles dixit non incepisse unquam, nec ideo negavit incepisse sed unquam id est in tempore. Non fuit mundus in tempore sed cum tempore creatus.

Un commentaire primitif de la Consolation, conservé dans Paris B. N. 14380, justifie la position d'Aristote, en rattachant la création à la génération du Verbe. Fol. 62r : Aristoteles dixit eum semper fuisse semperque mansurum sine temporis initio, quod verum utique est. Deus enim dixit et facta sunt, hoc est Pater ex seipso Filium genuit per quem omnia fecit, et sicut Filius ante omnia secula genitus est sic et mundus per ipsum ante tempus factus est. Ceci rappelle certains passages de Scot Érigène qui assimile la création des causes primordiales à la génération du Verbe ; cf. *De Divisione Naturae*, PL 128, 561c, 664a.

(2) *Ibid.*, fol. 93v. : Precedit ergo creator creaturas simplicitate nature quia omnia existunt ab ipso et ipse a nullo.

ne serait pas pour cela égal à Dieu en éternité ; fût-il perpétuel il ne serait pas éternel (1).

Ayant mis en valeur ces distinctions, Guillaume pouvait à l'exemple de Boèce concilier le monde éternel des philosophes grecs avec les exigences de la pensée chrétienne. De fait, il ne paraît avoir songé à les appliquer au cas de Platon et d'Aristote. D'eux il se borne à dire qu'ils n'ont pas refusé au monde tout commencement ; ce qu'ils n'ont pas voulu admettre, c'est l'existence d'un temps antérieur à la création. Dans le cas de Platon — celui d'Aristote n'est envisagé qu'à l'occasion — c'est un retour à l'interprétation donnée par saint Augustin. Sur ce point donc l'école de Chartres lui est plus fidèle qu'à Boèce (2). Et pourtant la doctrine de Boèce, audacieuse en apparence, satisfaisait mieux le désir d'explication rationnelle qui anime Chartres.

(1) *Consolatio Philosophiae*, Lib. V, pr. VI ; CSEL p. 123 : Itaque si digna rebus nomina velimus imponere Platonem sequentes, Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum.

(2) R. Carton (*Revue de Philosophie*, 1930, pp. 646-647) estime que Boèce vise S. Augustin lorsqu'il écrit, l.c. « Unde non recte quidam putant... » La divergence, croyons-nous, porte sur l'interprétation de Platon et non sur le fond de la doctrine. Supposé que le monde eût toujours existé, on n'aurait pas raison de le considérer comme coéternel à Dieu ; S. Augustin et Boèce sont d'accord là-dessus, ainsi que l'a noté S. Thomas, *De Aeternitate mundi*, éd. Lethielleux, p. 26. Mais Boèce prétend contre S. Augustin que Platon a enseigné l'infinitude temporelle du monde.

CONCLUSION

Après l'exposé qui précède, et en guise de conclusion, il ne paraît pas superflu, pour dégager la signification historique de la doctrine chartraine, de revenir brièvement sur ses traits caractéristiques. Ceci nous amènera à lui reconnaître plus d'importance qu'on a coutume de le faire. L'histoire générale de la pensée médiévale ne peut sans doute accorder qu'une place restreinte à l'école de Chartres. Mais elle ne doit pas en réduire l'influence jusqu'à donner l'impression que Chartres a survécu seulement par le souvenir de ses hardiesses de langage, et de son appétit, plus ou moins raisonné, de spéculation indépendante. L'apport chartrain à l'œuvre collective de la renaissance du XIIe siècle est plus sérieux et plus durable. A priori, il serait étonnant qu'une école aussi vivante, aussi mêlée au renouveau littéraire et culturel de son temps, se fût épuisée en un labeur infécond pour disparaître sans laisser de traces. Qu'on rencontre peu de mentions sympathiques des maîtres chartrains, surtout à partir du moment où leur doctrine fut compromise par les excès d'un Amaury de Bène, que telle de leurs théories soit même réprouvée sévèrement, cela n'oblige pas à conclure que leur travail a été vain et leur action éphémère. De bonne heure on s'est inspiré de leur doctrine, et à vrai dire on n'a jamais cessé de le faire, si l'on tient compte encore plus de l'esprit et de la méthode que du détail des applications.

C'est pourquoi si l'on veut apprécier à sa valeur l'influence des maîtres chartrains et contrôler les résultats de leur entreprise, il importe moins de chercher chez leurs successeurs les emprunts littéraires ou doctrinaux, d'accumuler les références, que de montrer comment l'initiative de Chartres, en ce qu'elle a de caractéristique, s'insère dans le mouvement doctrinal du siècle, l'impulsion originale qu'elle lui donne et qu'il retiendra sous une forme ou l'autre, même lorsqu'on aura oublié les noms des maîtres de Chartres.

De ce point de vue, l'humanisme chartrain est significatif

à condition de n'en pas négliger le principal élément. Le plus apparent est l'étude des formes de l'antiquité classique : on sait la place qu'elle occupe dans le programme des maîtres chartrains et le rapport qu'elle entretient avec leur idéal. Jean de Salisbury nous a dit combien ils étaient sensibles à la beauté du style ; il nous a montré Bernard commentant avec sympathie et largeur de vues les auteurs anciens, les proposant comme modèles à ses disciples. C'est là évidemment aux yeux des Chartrains un élément de culture qui a son importance. On ne peut d'ailleurs lui refuser toute influence même sur le progrès des idées.

Mais il en est un autre dont l'action a été plus profonde : il s'agit encore d'une part, mais essentielle, de l'héritage classique que les Chartrains ons su s'approprier et faire fructifier. Au delà des formes littéraires, c'est la pensée dont on se nourrit à Chartres, et surtout la pensée de Platon qui marque de son empreinte la doctrine que nous avons analysée. On aurait une vue bien incomplète de l'humanisme chartrain, si on le réduisait à un effort d'assimilation et d'imitation des formes de l'antiquité classique. Guillaume de Conches, bien qu'il eût une réputation honorable comme grammairien, n'entendait pas restreindre l'enseignement aux belles lettres. Il se réclame de Cicéron pour mettre l'« eloquentia » au service de la « sapientia ». Ceux qui s'arrêtent à la première perdent leur temps, ressemblant à qui aiguise sans cesse son épée, sans jamais aller au combat. Lui veut réserver le meilleur de son labeur à la « sapientia ». Que ce soit aussi l'idéal de Thierry de Chartres, il est facile de s'en rendre compte : l'*Eptateuchon* nous l'a montré accueillant pour toutes les formes de culture ; mais des œuvres d'une densité spéculative remarquable, comme le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce et le *De sex dierum operibus*, manifestent clairement la volonté de ne pas s'en tenir aux seules valeurs littéraires, mais de demander aux Anciens autre chose que des procédés de composition ou des modèles d'expression, un aliment substantiel de la pensée.

Ainsi avons-nous vu les Chartrains puiser dans le Timée une conception du monde, la confronter avec celle du christianisme, leur trouver de nombreux points de contact et

utiliser la philosophie de Paton pour l'explication de la Genèse. Cette exploitation d'un capital de pensée antique au profit d'une construction doctrinale répond du reste à l'esprit du XIIe siècle : l'enseignement de la doctrine sacrée bénéficie du renouveau général et subit de profondes transformations. Cette rénovation de contenu et de méthode est suscité par le besoin si vivement senti, chez les Chartrains comme chez Abélard, d'intelligibilité doctrinale à l'intérieur de la foi et de coordination systématique. C'est alors que surgissent des essais de synthèse où la pensée grecque intervient comme facteur d'élaboration du donné révélé. A Chartres, c'est la pensée de Platon, plus spécialement le Platon du Timée, qui va fournir la contexture de la doctrine et lui dessiner une physionomie particulière.

Dans cette réunion des conceptions platonicienne et chrétienne du Cosmos, c'est la dernière qui donne le ton et commande l'interprétation même du Timée. L'option des Chartrains n'est pas douteuse : quoi qu'on en ait dit parfois, ils n'entendent pas substituer Platon à la Bible, comme s'ils voulaient montrer à leurs contemporains que l'étude de la philosophie grecque renseigne suffisamment sur l'origine du monde et dispense de recourir à d'autres lumières. Au contraire, leur intention avouée est de parvenir à une meilleure intelligence de l'Écriture avec le concours du Timée. Et pour avoir la satisfaction de les trouver d'accord, il leur arrive de lire le Timée à la lumière de la Révélation, comme si Platon avait eu ce sens très fort de la causalité divine qu'eux-mêmes doivent au christianisme.

Est-ce à dire que ce rapprochement n'ait d'autre résultat que de christianiser d'une manière assez factice le Timée ou d'énerver la portée transcendante des affirmations chrétiennes ? Non, bien que le procédé chartrain ait eu parfois l'un ou l'autre de ces inconvénients ; il reste qu'il a exploité des idées fécondes empruntées au platonisme. Et cette initiative, parce qu'elle répondait à une aspiration légitime du croyant en quête d'intelligence — n'y a-t-il pas plusieurs variétés du « fides quaerens intellectum » ? — continuera de produire de bons effets, même lorsqu'il ne sera plus question des Chartrains. Avec eux c'est toute une tranche de platonisme qui est désormais intégrée au patrimoine chrétien. Les théories du Timée, dont ils se sont servi pour con-

struire et illustrer leur doctrine de la création, trouveront place dans les synthèses postérieures. On pourrait constater leur survivance à travers tout le développement de la théologie médiévale ; qu'il suffise d'en signaler la transmission chez quelques auteurs.

Alain de Lille par exemple, qui résume la renaissance du XIIe siècle par son labeur théologique non moins que par sa culture érudite et raffinée, s'il s'inspire de Gilbert de la Porrée dans sa méthode théologique, hérite en grande partie pour le contenu idéologique, de Guillaume de Conches et de Thierry de Chartres. La teneur platonicienne de maints passages du *De Planctu Naturae* et de l'*Anticlaudianus* rappelle les Gloses de Guillaume sur le Timée. Les œuvres poétiques d'Alain développent cette comparaison, si fréquente chez Guillaume, des deux mondes, l'intelligible étant l'archétype du sensible ; elles présentent de diverses manières les thèmes favoris des Chartrains : sagesse divine modèle du monde ; ordre résultant des formes créées, images de l'unique forme divine ; rôle vicaire de la nature, etc. Au delà du vocabulaire et du vêtement littéraire plus brilllant chez Alain, les idées sont celles mêmes des Chartrains. L'essentiel en est repris sous une forme plus dépouillée dans les *Regulae* et les *Distinctiones theologicae* : la causalité divine est étudiée dans ses divers aspects tels que nous les avons relevés chez les Chartrains.

Un autre théologien de mentalité assez différente, Robert de Melun, paraît s'être inspiré de Chartres, surtout lorsqu'il fait appel à Platon ; l'interprétation qu'il en donne rejoint sur la plupart des points celle de Guillaume ; de même dans la discussion de quelques problèmes posés par les Chartrains. Ce qui ne l'empêche pas de critiquer certaines de leurs théories comme celle de l'âme du monde ; mais même alors il n'est pas si loin d'eux qu'il le dit, et ses remarques rallieraient en définitive Guillaume de Conches lui-même. En poursuivant l'enquête on constaterait que le XIIIe siècle a lui aussi assumé au service de la théologie les doctrines du Timée déjà exploitées par les Chartrains, et que, comme eux, il s'est plu à en rapprocher le Boèce de la Consolation. Plusieurs de ces rapprochements deviendront lieux communs, mais cela ne diminue pas le mérite de ceux qui les ont découverts.

Il faut ajouter que dans ce travail d'assimilation du Timée pour l'élaboration de leur propre doctrine, les Chartrains rencontrèrent le concours le plus efficace de la part de Boèce. Nous avons dit la place exceptionnelle qu'il tient dans le programme de Chartres, et les raisons d'une aussi évidente sympathie. Du point de vue doctrinal ce rôle de Boèce a été décisif : Chartres a déployé autour de Boèce une activité littéraire qui demeure un fait unique ; les Gloses de Guillaume, les commentaires de Thierry et de ses disciples forment un ensemble remarquable. Lorsqu'elles n'en sont pas un commentaire, les positions chartraines se réfèrent constamment aux écrits de Boèce. Boèce est donc avec Platon leur principale source : non seulement la Consolation leur offre des thèmes suggestifs, mais des écrits d'une allure plus métaphysique comme le *De Trinitate* les invitent à un effort de spéculation qui ne sera pas sans utilité pour la théologie.

A Chartres encore plus qu'ailleurs peut-être Boèce apparaît comme le trait d'union de deux cultures, le maître en antiquité classique et en scolastique. Qu'il initie les Chartrains à la culture antique, tout leur programme l'indique tant pour les arts libéraux que pour la philosophie et la théologie. Du point de vue doctrinal, il faut noter que le Boèce des Chartrains a plus d'affinité avec Platon qu'avec Aristote. Entre le Timée et la Consolation le rapprochement s'imposait. Guillaume de Conches commentant les deux auteurs était bien en mesure de souligner les contacts. S'il n'a pas été le premier à constater cette liaison — des manuscrits anciens de la version du Timée portent en marge de nombreux passages de Boèce —, du moins il la confirme en l'appuyant sur les textes, et il n'est pas étonnant après cela de voir les auteurs du XIIIe siècle invoquer à propos des mêmes sujets l'autorité conjointe de Platon et de Boèce, celui-ci étant l'interprète du premier.

Sous le second aspect — anticipation et préparation de la scolastique — le rôle de Boèce à Chartres n'est pas moins remarquable. Il trouvait un milieu tout disposé à recevoir son influence, et le commerce assidu de ses écrits devait développer encore chez les Chartrains cette curiosité rationnelle et cette ferveur intellectuelle qui n'ont pas peu contribué

au progrès de la théologie médiévale. Plus encore qu'un stimulant ce sont des ressources techniques que Boèce leur offrait et dont ils surent profiter. C'est dans le prolongement de son œuvre et selon le même esprit qu'il ont travaillé à la contsitution d'un vocabulaire, tâche obscure mais essentielle pour l'élaboration doctrinale ; au moment où la théologie s'efforcait d'obtenir un statut scientifique, c'était aussi une tâche urgente. Pour exploiter méthodiquement son donné, pour bien engager les problèmes et en charpenter les solutions, la spéculation avait besoin d'une terminologie stable, d'un appareil de notions précises, d'analogies fondées. Ces éléments essentiels, on en trouvait déjà un lot remarquable chez Boèce, et les Chartrains, se fussent-ils contentés de nous le transmettre, n'auraient pas fait œuvre vaine.

Mais ils ont accru ce capital en l'exploitant. Thierry en particulier s'est appliqué à dégager le contenu d'un bon nombre de notions, il a créé des mots dont l'usage demeurera après lui, fût-il modifié ; il a donné à d'autres termes, par exemple ceux de matière et de forme, une destinée métaphysique qu'on ne leur connaissait pas avant lui ; il a travaillé à l'organisation du savoir en explicitant la classification de Boèce. Tout cela évidemment sera dépassé ou résorbé dans de plus amples solutions ; d'autres utiliseront plus adroitement les matériaux préparés, mais cela ne doit pas faire oublier le mérite des initiateurs.

Les Chartrains ont été séduits par l'idéal de Boèce, et il n'est pas étonnant qu'on retrouve dans leur œuvre les principaux traits de la sienne : assimilation de la pensée antique, celle de Platon au premier plan ; mise au service de la vérité religieuse de ces valeurs humaines récupérées ; emprise discrète de la foi chrétienne, parfois si discrète que la clarté rationnelle semble vouloir triompher des obscurités du mystère. Même comparée à celle de Boèce sur laquelle elle s'est greffée, l'influence de Chartres ne paraît pas négligeable, à moins qu'on veuille simplifier l'histoire des doctrines en ne retenant que les grands noms, et qu'on refuse toute action féconde à ceux qui, par un labeur modeste mais soutenu, par l'estime de l'intelligence et l'amour de la vérité, de toute vérité, ont préparé l'avènement des grandes synthèses. On reconnaîtra ce rôle aux Chartrains si l'on est encore plus attentif à l'esprit de leur travail qu'à son contenu doctrinal.

DEUXIÈME PARTIE

TEXTES

I

LES ŒUVRES DE GUILLAUME DE CONCHES

NOTES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE

« L'œuvre de Guillaume de Conches mériterait d'être reconstruite soigneusement. Cet auteur représente à merveille la renaissance intellectuelle du XIIe siècle et son humanisme foncier, ce mélange savoureux d'esprit traditionnel et de libre spéculation ». Depuis que Dom Wilmart a ainsi exprimé l'intérêt de l'œuvre de Guillaume (1), le Prof. M. Grabmann a rassemblé et largement amplifié les renseignements que nous possédions sur son héritage littéraire (2).

Cet héritage littéraire a connu bien des vicissitudes. En effet un bon nombre de manuscrits témoignent de la grande diffusion de ses œuvres (on en compte plus de quarante pour son *Dragmaticon*) ; mais assez peu portent le nom du véritable auteur. Ce silence s'explique en partie par la pauvreté des renseignements biographiques que l'histoire nous a conservés sur Guillaume de Conches. Pour combler cette lacune, on a eu recours à des attributions diverses ; c'est ainsi que la *Philosophia mundi* se présente tour à tour, au gré des copistes ou des éditeurs (3), sous les noms assez disparates

(1) A. WILMART, O. S. B. *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican* (*Studi e Testi,* 59). Rome, 1933, pp. 263-265.

(2) M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke.* München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1935.

(3) Les trois éditions suiavntes reproduisent à peu de chose près le même texte : 1° *Bedae Venerabilis Opera,* Basileae 1563, reproduit par Migne PL 90, 1127-78 ; 2° *Philosophicarum et astronomicarum Institutionum Guillelmi Hirsaugiensis olim abbatis Libri tres,* Basileae 1531 ; 3° *Honorii Augustodunensis*

de Boèce, Bède, Guillaume d'Hirschau, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, et la liste n'est peut-être pas close.

On n'eût pas mis Boèce en cause, si l'on avait porté plus d'attention au contenu et au style de l'ouvrage. L'attribution à Bède parut vraisemblable, le copiste ayant eu soin de faire disparaître les noms d'auteurs postérieurs à Bède ; mais de légères distractions dans le remaniement des citations dévoilent son jeu (1). Restent Guillaume d'Hirschau, Honorius d'Autun et Hugues de Saint-Victor : pour leur refuser la *Philosophia,* nous avons outre l'autorité de quelques manuscrits la restituant à Guillaume de Conches, le témoignage non équivoque d'un contemporain, Guillaume de Saint-Thierry, signalant à son ami saint Bernard les erreurs qu'il a relevées dans la *Summa Philosophiae* d'un certain Guillaume de Conches (2). Or l'examen des textes montre que les propositions sont empruntées textuellement à la *Philosophia mundi.* C'est là, comme l'a fait déjà remarquer Hauréau (3), une preuve décisive confirmée d'ailleurs par une déclaration de Guillaume lui-même dans le *Dragmaticon philosophiae* dont l'authenticité n'est pas douteuse : « Est... de eadem materia libellus noster, qui Philosophia inscribitur, quem in juventute nostra imperfectum, utpote imperfecti, composuimus, in quo veris falsa admiscuimus multaque necessaria pretermisimus. Est igitur nostrum consilium que in eo vera sunt hic apponere, falsa damnare, pretermissa supplere. Falsa vero illa que contra fidem catholicam in eo videntur esse ante auspicium dictionis, nominatim damnare dignum duximus ». Suit la liste des erreurs réprouvées, puis cette conclusion : « Hec sunt igitur que in illo libro damnamus » (4). Cette

de Philosophia Mundi (*Maxima Bibliotheca Patrum* XX, 995-1020), Lugduni et PL 172, 39-102.

(1) Cf. R. L. Poole, *Illustrations of the history of mediaeval Thought and Learning.* 2e ed. revised. London 1920. App. VI, p. 298 : *Excursus on the writings of William of Conches.*

(2) *De erroribus Guillelmi de Conchis ad sanctum Bernardum,* PL 180, 333-340.

(3) B. Hauréau, Art. *Guillaume de Conches* dans *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1859, t. XXII, 667-673.

(4) *Dialogus de substantiis physicis confectus a Willelmo Aneponymo philosopho,* Argentorati, 1567, pp. 5-7. C'est sous ce titre que Guil. Gratarolus édita à Strasbourg le *Dragmaticon.*

rétractation ne laisse pas de doute sur la parenté des deux écrits et la paternité de Guillaume.

Ce premier point établi, l'inventaire des œuvres de notre auteur devient facile, car selon une autre remarque d'Hauréau, « il a l'habitude de se copier lui-même ; il transporte sans en prévenir, de longs fragments de ses écrits précédents dans ses écrits postérieurs ». Les ouvrages qu'on peut grouper grâce à ce critère, grâce aussi à des renvois explicites, ressortissent à deux genres principaux :

des commentaires, ou plutôt des gloses, pour observer la distinction établie par Guillaume lui-même (1) ;

des traités autonomes.

Nous laissons en dehors de cette classification le *Moralium dogma philosophorum*, florilège de textes de moralistes anciens, dont Cicéron avec le *De officiis* et Sénèque avec le *De beneficiis* fournissent les principales citations (2). Ce recueil fameux et extrêmement répandu au moyen âge, attribué communément à Guillaume depuis Hauréau, voit aujourd'hui son authenticité mise en cause (3).

La *Philosophia mundi* fait allusion à des gloses sur Platon et laisse entendre que l'auteur a aussi commenté Priscien (4). Que Guillaume ait commenté Priscien, le fait est normal de la part d'un maître en grammaire. De fait, le ms. Paris B. N. lat. 14065 contient après la glose sur le Timée une glose sur Priscien qu'on peut lui attribuer avec vraisemblance.

Signalées pour la première fois par Jourdain (5), les gloses sur la *Consolatio philosophiae* de Boèce sont fermement at-

(1) *In Timeum*, ms. Paris B. N., lat. 14065, f. 53.

(2) Cf. la récente édition de J. Holmberg, *Das* Moralium dogma philosophorum *des Guillaume de Conches, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, Paris, Uppsala, 1929. Dans Migne PL 171, 1003-1056, parmi les œuvres d'Hildebert de Lavardin.

(3) Par J. Williams, *The authorship of the* Moralium dogma philosophorum, dans *Speculum*, VI (1931), 392-411, et M. Grabmann, *op. cit.*, 11-13.

(4) PL 172, 47 et 100-101.

(5) Ch. Jourdain, *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Treveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce*. Dans *Excursions historiques...*, Paris, 1388, 29-68. Déjà dans *Notices et Extraits des mss. de la Bibl. Imp.*, XX, 2, 40-82.

testées par plusieurs manuscrits, et les procédés de rédaction comme le contenu doctrinal confirment leur témoignage.

Enfin, s'appuyant sur deux allusions de ce commentaire de Boèce, Grabmann propose également des gloses sur Macrobe et sur Martianus Capella (1).

Deux traités constituent l'œuvre autonome de Guillaume : la *Philosophia mundi* et le *Dragmaticon philosophiae*, ouvrage où, à deux époques de sa vie, il reprend la même matière philosophique. Le second, qui a parfois le titre de *Secunda philosophia*, a la forme d'un dialogue avec Geoffroi le Bel-Plantagenet, duc de Normandie (1144-1150). Nous avons eu l'occasion de mentionner leurs éditions (2).

Une troisième rédaction se présente dans quelques manuscrits : Munich, lat. 23529 et 1835 (le second copie du premier) contiennent, sous le titre « Compendium philosophiae » et avec l'attribution à Hugues de Saint-Victor, une reprise de la *Philosophia mundi*, dont le premier livre a été amplifié et divisé en trois parties, de sorte que l'ouvrage, sous cette nouvelle forme, compte six parties : « Propositum nostrum est philosophie summam sex partitionibus distinguere et tractatus seriem a summo rerum principio usque ad hominum creationem deducere » (3). Les deux premières parties, les plus originales, ont été éditées récemment par C. Ottaviano (4), avec l'appui d'un troisième manuscrit, Milan, Ambrosienne N. 59 Sup.

Il faut rapprocher de cette rédaction un *Liber de philosophia Boetii*, divisé lui aussi en six parties et débutant de

(1) GRABMANN, *op. cit.*, 24-26.

(2) Ce sont des extraits du *Dragmaticon*, contenus dans des manuscrits parisiens, que V. Cousin a édités sous le nom de *Secunda* et *Tertia philosophia*, dans *Fragments philosophiques*, t. II, 391-400. De même la *Magna de naturis philosophia* dont parle l'*Histoire littéraire*, XII, 457, et qu'elle dit avoir été imprimée en 1474, n'est probablement pas autre chose que la *Philosophia mundi*.

De la *Philosophia* L. THONRDIKE, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, New York, 1923, II, p. 64, donne une liste de 22 mss. Du *Dragmaticon*, Dom WILMART, *op. cit.*, indique 40 mss.

(3) Cf. H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St-Victor*, Münster, 1907, p. 11-13, qui le premier reconnut la *Philosophia* sous cette transformation.

(4) C. OTTAVIANO, *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches*, Napoli, 1935.

même manière par le prologue suivant : « Potissimum universorum est sapientia per quam perfecta omnium bonorum acquiritur forma... » ; après quoi est reproduite, avec plusieurs expressions similaires, la division caractéristique « sapientia-eloquentia ». Etudiant jadis le *Tractatus sphaerae* de Barthélémy de Parme, astronome de la fin du XIIIe siècle, E. Narducci rencontra cette *Philosophia Boetii*, et, observant des ressemblances frappantes entre les deux traités, il inclinait à leur reconnaître Barthélémy comme commun auteur (1). Grabmann, qui accepte cette hypothèse, a montré l'étroit apparentement doctrinal et textuel de la *Philosophia Boetii* et de la *Philosophia* de Guillaume de Conches. De sorte que si Guillaume n'est pas l'auteur de la *Philosophia Boetii*, du moins témoigne-t-elle de la diffusion et de l'influence du philosophe chartrain (2).

Ce que nous voulons noter ici, c'est l'existence dans ce cas comme dans le précédent, de deux rédactions différant l'une de l'autre par quelques amplifications et corrections. Ainsi la seconde omet de parler du Saint-Esprit à propos de l'âme du monde. Nous savons que Guillaume rétracta dans ses derniers écrits les propositions aventureuses qu'on lui avait reprochées. Cette seconde rédaction appartiendrait donc à une période avancée de sa vie, si toutefois elle est de sa main. Rien ne s'oppose en effet à ce qu'elle soit l'œuvre d'un disciple soucieux de retrancher dans la doctrine de son maître ce qui pouvait la rendre suspecte.

En tenant compte de cette évolution dans la pensée de Guillaume et des rares indications que nous fournissent les textes, on peut esquisser une chronologie relative des écrits de notre auteur. A priori on pourrait croire que le groupe des

(1) E. Narducci, *Intorno al* Tractatus sphaerae *di Bartolomeo da Parma astronomo del secolo XIII, ed altri scritti del medesimo autore*, dans *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, XVII (1884), p. 1-120, 165-218. Ajouter aux mss. indiqués par Narducci et Grabmann, Valenciennes 321, contenant aussi le *Dragmaticon*.

(2) Grabmann, *op. cit.*, 37-47. On trouvera là d'autres preuves de la diffusion et de l'influence de l'œuvre de Guillaume, en particulier dans les emprunts faits par les commentateurs de Boèce.

Gloses est antérieur à celui des traités autonomes ; ce que nous savons de la carrière de Guillaume et des méthodes d'enseignement alors en usage favoriserait cette opinion. Duhem a cru pouvoir l'appuyer aussi sur le texte même de la *Philosophia mundi* qui, nous l'avons dit, fait allusion aux gloses sur Priscien et sur Platon.

Les gloses sur Priscien se rattachent sans doute à l'enseignement de Guillaume. Peut-on en dire autant des gloses sur le Timée et sur la Consolation ? La marche de ces exposés est assez irrégulière, et les développements intercalés ici et là sur des sujets chers à Guillaume pourraient bien être la matière de ses leçons. Quoiqu'il en soit, une courte indication de l'auteur nous permet d'afifrmer qu'il a d'abord expliqué Boèce. On lit en effet dans la première rédaction des Gloses sur Boèce, liv. V, prose VI, à propos de la notion de temps, ceci : « sed quia super Platonem multa de his sumus dicturi, taceamus interim » (1). Guillaume a donc commenté la Consolation avant le Timée.

La *Philosophia mundi* doit aussi se placer avant les gloses sur Platon. En effet celles-ci renvoient à une publication antérieure que l'auteur appelle « nostra philosophia » et qu'il faut sans doute identifier à la *Philosophia mundi* (2). Une difficulté subsiste cependant, car cette *Philosophia* elle-même renvoie à des « glossulae nostrae super Platonem » ; Grabmann, se fondant sur un manuscrit contenant d'autres gloses attribuées elles aussi explicitement à Guillaume, suppose qu'il aurait composé un premier commentaire dans sa jeunesse.

Une allusion à un archevêque de Bourges (3), sans doute Albéric de Reims (1136-1141), semble devoir situer la « troisième » *Philosophia* (celle du Ps.-Hugues) entre la *Philosophia mundi* et le *Dragmaticon*, dernier ouvrage de Guillaume à placer entre 1144-1150, comme nous l'avons vu. L'importance de ce dernier ouvrage n'enlève pas leur intérêt propre

(1) Paris, B. N. lat. 14380 fol. 98v.

(2) Vatican, Urbin. lat. 1389 fol. 1r : Item. si aliquid invenitur hic quod in nostra philosophia continetur, me non inde vituperandum judico ; f. 96v : sed quia satis in primo volumine et in nostra philosophia de hiis scripsimus ad cetera transeamus ; etc.

(3) Cf. Ottaviano, *op. cit.*, 44 ; Grabmann, *op. cit.*, 10.

aux Gloses. Surtout en ce qui nous concerne ici, le problème de la création, beaucoup d'explications et d'idées exprimées à l'occasion du texte expliqué, n'ont point leur équivalent dans les traités autonomes, et c'est pourquoi nous avons cru utile d'en reproduire quelques extraits.

(1) *Philosophia mundi*, I, 15. PL 172, 47.

II

LES GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES SUR LA CONSOLATION DE BOÈCE

INTRODUCTION

La Consolation de Boèce a joui d'un grand crédit durant tout le moyen âge ; on l'a beaucoup lue et commentée comme en témoigne le nombre des manuscrits. De bonne heure on prit l'habitude d'ajouter au texte des gloses explicatives. Les premières remontent peut-être à Jean Scot Érigène (1). Guillaume de Malmesbury rapporte que l'évêque Asser, ami et biographe du roi Alfred le Grand, éclaircit le sens de la Consolation que le roi devait ensuite traduire (2). Le Codex Trèves 1093 attribue à Rémi d'Auxerre une *Expositio* qu'on retrouve aussi dans plusieurs autres manuscrits, et dont s'inspireront les commentateurs postérieurs. Ces premiers exemples furent suivis, et ainsi se développa autour du texte de Boèce, sans parler des traductions et adaptations, toute une littérature dont l'inventaire complet n'a pas encore été fait (3).

Dans cette lignée de glossateurs Guillaume de Conches occupe une place à part. Avant lui on s'était borné à de rapides notations, ou bien au commentaire détaillé du seul

(1) Cf. E. K. Rand, *Johannes Scotus*, Munchen, 1906 ; *Revue Néoscolastique*, XXXVI (1934) p. 77. Le plus récent biographe de Jean Scot, M. Cappuyns, conteste l'authenticité de ces gloses.

(2) *Gesta Regum Anglorum*, II, § 122 ; PL 179, 1083.

(3) H. F. Stewart, *A commentary by Remigius on the Cons.*, *Journal of Theol. Studies*, XVII (1915-16), pp. 22-24, texte.

On trouve des renseignements sur les premiers commentaires dans l'édition récente de la Consolation, *Corpus Scrip. eccl. lat.*, tome 67, Vienne, 1934. Cf. P. Courcelle, *Positions des thèses à l'École des Chartes*, 1934.

chant 9 du livre III (1), tandis que Guillaume selon le sens même qu'il donne au mot « glose » entend exposer tout le texte de Boèce. Certains interprètes avaient critiqué la méthode de Boèce, lui reprochant ses emprunts à la philosophie païenne (2). Guillaume lui ferait plutôt un mérite de montrer ainsi l'accord de la pensée grecque avec la doctrine chrétienne, de parler un langage qui peut être entendu des païens aussi bien que des chrétiens. En tout cas ce n'est pas lui qui mettrait en doute le christianisme de Boèce, sous prétexte qu'il en appelle plus souvent à l'autorité des philosophes qu'à celle de l'Écriture.

Si les Gloses de Guillaume dépassant en étendue et en importance celles de ses prédécesseurs, elles ne les ignorent pas ; et sans diminuer son originalité on peut dire qu'il leur a fait des emprunts, en particulier à Remi d'Auxerre et Adalbold d'Utrecht qui avaient déjà esquissé plusieurs rapprochements entre Boèce et Platon. Guillaume connaissant bien le Timée est en mesure de souligner l'inspiration platonicienne de nombreux passages de la Consolation.

A leur tour, les Gloses de Guillaume deviendront une des sources principales des commentaires postérieurs. Nicolas Trivet donne même à Guillaume de Conches, ainsi que l'a remarqué Jourdain, le titre de « Commentator », lui attribuant ainsi une place d'honneur parmi ceux qui ont expliqué le texte de Boèce. Ces Gloses furent assez répandues ; il en existe un bon nombre de manuscrits provenant de milieux variés (3).

Nous ne reproduirons pas ici les extraits déjà publiés par Jourdain (4) ; mais nous en donnerons quelques autres se rattachant plus directement à notre étude. Le texte est celui de la première rédaction, mais on trouvera dans l'apparat critique des variantes empruntées à la seconde.

(1) Ainsi Bovo de Corvey, PL 64, 1239-46 et Adalbold d'Utrecht édité par Moll dans *Kerkhistorisch Archief*, III, 198-213.

(2) Notamment Bovo de Corvey, l. c., 1239.

(3) On en trouvera une liste plus loin, à la table des mss.

(4) *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Tome XX, 2, pp. 40-82.

TEXTE

Troyes 1381 f.59r	= T	Libri III metrum IX
Paris 14380 f. 79r	= P	CSEL 67, p. 63 l. 17 et ss.
Vienne 1082 f. 233r	= V	

O qui perpetua etc. Philosophia ostensura Boetio in quo summum bonum sit situm et qualiter ad ipsum perveniatur divinum invocat auxilium sine quo nec docere nec doceri potest. Nisi enim, ut ait Gregorius, intus sit qui doceat, in vanum lingua docentis laborat. Et per hoc ostendit magnum et honestum esse quod petit ; in magnis enim et honestis rebus est invocandum a sapiente divinum auxilium et ita reddit lectorem attentum. Sed quia non decet peti ab aliquo quod sit extra ejus potestatem vel contrarium voluntati vel quod non debeat, et posse et debere ostendit per hoc quod omnia creat et gubernat ; velle quia voluntas illius talis est quod nulli bono est contraria ; et hoc ostendit per hoc quod sola bonitate et non indigentia omnia creavit ; debere ostendit cum ostendit esse honestum quod querit.

Notandum autem in principio quatuor principales cause : efficiens scilicet creator, formalis ipsius sapientia, finalis ejus bonitas, materialis quatuor elementa. Littera sic legatur ut suspendatur usque ibi : *Da Pater*, et hoc est hirmos id est longa suspensio orationis ad unum exitum tendentis.

O perpetua qui gubernas mundum. Mundus est collectio ordinata creaturarum. Hunc gubernat Deus *ratione* quia rationabiliter in eo cuncta disponit ; sed ne aliquis putaret rationem illam tran-

---

5 Sed quia non debemus petere ab aliquo aliquid nisi possit et sciat et velit et nisi sit honestum, idcirco ostendit rem quam petit honestam et utilem, et ostendit ejus potentiam talem qui possit, sapientiam qui sciat, bonitatem qui velit. Sed cum potentia divina in omnibus apparet, maxime apparet et in rerum creatione et gubernatione, idcirco per creationem et gubernationem ostendit divinam potentiam et per hoc... : *add.* P 9 non debeat, ut ait Cato : Ne queras aliquid quod possit jure negari : *add.* P V

14-16 Cf. *in Timeum,* Paris B. N. 14065, f. 56v, l. 3 et ss.

situram et mutabilem esse, addit *Perpetua*, et hoc est contra sententiam eorum qui dicebant omnia casu contingere. Notandum est in hoc loco cum perpetuum sit quod habet principium sed caret fine, discurrens de preterito in presens de presenti in futurum ut est anima ; eternum vero est quod utroque caret scilicet principio et fine cui nichil preteritum nichil futurum immo omnia presentia ; cur divinam rationem cui nichil preteritum vel futurum perpetuam vocat non eternam ? Sed dicendum est quod unam particulam pro alia posuit scilicet perpetua pro eterna.

Terrarum celique sator id est terrenorum et celestium vel per terram intelliguntur duo inferiora elementa scilicet terram et aquam, per celum duo superiora aerem scilicet et ignem quemadmodum Moyes ait in Genesi : In principio creavit Deus celum et terram. Deus dicitur proprie creator elementorum et incorporalium quia ea sine prejacenti materia creavit ; sator quia ex eis quasi ex semine cuncta creavit ; corporum vero dicitur factor quia ex materia id est ex quatuor elementis ea fecit. Et notandum quod T 59v cum prius sit naturaliter mundum fieri quam gubernari, tamen facit ysteron proteron id est conversum ordinem, quia ante vidit sapiens rationabilem dispositionem rerum et per hoc cognovit et per alicujus rationem eas esse factas.

Qui tempus ab evo etc. Videndum est in hoc loco quid sit evum, quid tempus, qualiter tempus eat ab evo. Evum est presentarius status omnium que sunt et que fuerunt et que futura sunt. Temporis autem due sunt descriptiones : una que tempori convenit ita quod nulli ejus parti, que talis est : Tempus est spatium illud quod cum mundo incipit esse et cum mundo desinet, si unquam

---

2-9 Et nota quod hoc quod dicit *perpetua* potes legi multipliciter : uno modo ut dicamus quod ponitur pars pro toto scilicet perpetuum pro eterno. Nam ratio per quam Deus regit mundum cum sit eadem in essentia cum ipso eterna est sicut ipse est eternus, et ita ponitur ibi perpetuum pro eterno. Aliter potes dicere quod ratio ista qua mundus regitur in comparatione ad regentem est eterna, per comparationem ad ea que reguntur est perpetua et habens initium. : Paris B. N. 6406 f. 97v ; 16094 f. 31r

---

14 Cf. *in Timeum* V f. 20r.

19-21 Cf. supra, Lib. I, pr. 1, f. 38r ; *in Timeum* V f. 19r ; *Philosophia mundi*, PL 172, 44 cd ; *Philosophia*, éd. Ottaviano, p. 39, l. 21-26.

25 et ss. Cf. *in Timeum*, Avranches 226, f. 124v.

tempus et mundus finem habuerint. Et alia que cuilibet parti temporis convenit, hec est scilicet : Tempus est dimensio more et motus rerum mutabilium. Hoc tempus descendit ab evo, quia ab evo Deus omnia providit et per temporales successiones disposuit. Et notandum est quod dicit *jubes* quia jubere Dei est velle, velle etiam illius est agere ; et quod dicit tempus *ire*, quia semper transit et est minima pars illius presens, et hoc est : *qui tempus ab evo ire jubes*, id est solo jussu que ab eterno simul previdisti temporaliter disponis.

Stabilisque manens das cuncta moveri. Querendum est in hoc loco cum sint quedam immobilia ut terra et similia, cur dicit Boetius *das cuncta moveri*. Ad quod dicendum est quod, ut ait Aristoteles in Categoriis, sex sunt species motus : generatio, corruptio, augmentum, diminutio, alteratio, secundum locum mutatio. Et est generatio, ut exponit Boetius super eumdem locum, ingressus in substantiam, scilicet motus de non esse ad esse ; corruptio, egressus e substantia scilicet motus de esse ad non esse ; augmentum vero est motus in majus ; diminutio, in minus ; alteratio vero est motus de una qualitate in aliquam, ut de albedine in nigredinem ; secundum locum mutatio est motus de uno loco in alium vel in eodem loco mutatio. Moventur igitur omnia vel generando vel corrumpendo vel augmentando vel diminuendo vel alterando vel secundum locum mutando. Movetur ergo terra cum alteratur in contrarias

---

5 aliter potes legere passum istum videlicet in hunc modum : Tempus ire jubes ab evo, id est hec temporalia ab eternitate, utpote quia fecisti ad similitudinem eternitatis id est archetipi mundi ut patebit magis inferius. Que temporalia manent sicut et illa ad cujus similitudinem facta sunt, et in hoc est similitudo inter illa. Sed in hoc est dissimilitudo quod ista manent fluendo, illa stando. Et necesse est quod tempus procedat ab evo, si velis probare per resolutionem. Tempus enim nil aliud est quam mutatio rerum mutabilium. Omnis mutabilitas ab immutabilitate habet ortum et in ipsam reducitur aut aliter esset procedere in infinitum. Necesse ergo habemus ponere tempus deduci ab evo tanquam mutabile ab immutabili. Sed tu queres forte qualiter deducitur. Respondeo certe quemadmodum a centro circulus deducitur, ita ab evo tempus. : *add.* Paris, B. N. 6406 f. 98r. Cf. Adalbold in metrum IX lib. III Cons.

5-6 ibid. V f. 39r.

13 *Cat.*, 14, 15 a 13-14.

15 *In Categorias Aristotelis*, lib. IV ; PL 64, 289-290.

qualitates, cum aliquid de ea minuatur, quamvis de loco ad locum non moveatur. Cum vero dicitur immobilis, dicitur quia de loco ad locum non movetur nec in eodem loco circa se. Convenienter ergo dictum est a Boetio : *Das cuncta moveri.* Cum enim cuncta sex predictis modis vel aliquo eorum vel aliquibus moveantur, a Deo moventur. Est enim causa quare moveantur et hoc facit *manens stabilis* id est immobilis. Non enim aliqua specie motus movetur, nam neque generatur cum careat principio, neque corrumpitur cum careat fine, nec augmentatur neque minuitur cum plus nec minus possit esse, quia perfectum bonum et summum est ; neque alteratur, quia, ut ait Prosper, nil recipit varium, nil habet occiduum ; nequo secundum locum movetur quia ubique est totus ubique presens. Vel aliter *das cuncta moveri* non quod omnia moveantur, sed quia quicquid movetur eo dante movetur, et hoc genus locutionis in multis locis invenitur, ut ibi : Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non quod omnes sint illuminati, sed quia omnes qui illuminantur a Deo illuminantur. T 60r

Quem non externe pepulerunt fingere cause. Hucusque ostendit Deum esse efficientem causam omnium et ita potentem facere quod petit. Modo vult ostendere finalem causam rerum id est divinam bonitatem et per hoc ostendit eum debere facere quod petit, et velle ; est enim proprium boni velle quod justum est. Littera sic legatur : *quem* scilicet Deum *non pepulerunt* id est cogerunt *externe cause* scilicet alique indigentie externorum vel contra ea *fingere* id est componere *opus fluitantis materie* id est quatuor elementorum. Omne enim opus est vel opus creatoris vel opus nature vel artificis

---

22 Ad evidentiam littere notabis quod nos ad agendum aliquid aut malorum timor compellit aut amicorum amor inducit aut carnis voluptas invitat aut questus utilitatis applicat. Sed ipsum creatorem non cogerunt cause extrinsecus accidentes ut mundum faceret. Questio enim fuit inter antiquos quare Deus fecit mundum et arguebant sic : Si Deus fecit mundum aut indigebat eo aut non ; si indigebat non erat omnino summe sufficiens ; si vero fecit et non indigebat superfluum fuit quod fecit. Ita arguebant. Solutio vero questionis est Deum ideo fecisse mundum quia summe bonus est. Summa autem largitas vult largiri et participare aliis quod habet... Paris B. N. 16904 f. 31v ; 6406, f. 99r.

---

11 *Epigr.*, III ; PL 51, 500.

15 *Joan.* I, 9.

26 et ss. Cf. CHALCIDIUS, *in Timeum*, c. XXIII ; GUILL., *in Timeum* V f. 20r ; *Dragmaticon*, p. 31 et ss.

imitantis naturam. Opus creatoris fuit ubi elementa omnia in principio ex nichilo creavit, vel cum agitur aliquid contra naturam ut Sedulius narrat et que sepe videmus contingere. Opus nature est quod similia nascantur ex similibus, homines ex hominibus, asini ex asinis. At dicet aliquis : nonne hoc est opus creatoris quod homo ex homine nascatur? Ad quod respondeo : nichil detraho Deo ; omnia que in mundo sunt Deus fecit preter malum sed alia facit operante natura rerum que est instrumentum divine operationis et ea dicuntur opera nature que a Deo fiunt natura subserviente ; alia facit non ex aliqua materia sed ex sola voluntate que ut Plato ait major est omni nexu nature, et illa a philosophis dicuntur opera creatoris. Opus artificis est imitantis naturam vel imaginibus vel vestimentis et similibus in quibus homo imitatur naturam. Juxta enim quod natura format hominem, et homo hominis imaginem vel vestimentum, vel quod est aptum rusticis. Hoc opus extranea causa id est indigentia eorum que extra sese sunt fit ab homine ut vestimentum contra extraneum frigus vel contra pudorem nature.

Opus vero creatoris vel nature fit a Deo nulla indigentia sed naturali benevolentia. Cum enim divinam sapientiam non latet omne bonum pulchrius elucescere cum in commune deducitur, volens suam bonitatem non pulchrius elucescere, quod impossibile est, sed ut pulcherrima alicui appareret rationabilem creaturam jussit existere scilicet hominem qui ratione et intelligentia divinam bonitatem comprehenderet et comprehensam diligeret et dilectam imitaretur in quantum posset. Sed quia nichil preter summum bonum scilicet Deum in omnibus est sufficiens, idcirco divina providentia mundum et ea qua in eo sunt quasi homini famulantia ante hominis formationem creavit, postea hominem creatum preparata domo et suppellectili introduxit. Unde est quod homo in divina pagina vocatur omnis creatura, quia videlicet res omnis vel est homo vel propter hominem creata, et ita omnia sola voluntate vel bonitate divina et non indigentia propter homi-

---

3 et que sepe videmus contingere : *om.* P. 14380 *usque ad pag. seq.* l. 21.

---

3 PL 19, 533 et ss.
10 *Timeus,* 41 b.
19 et ss. Cf. *in Timeum* V f. 26r.
30 *Marc.* XVI, 15

nem sunt facta. Idcirco cum omnis creatura propter hominem esset facta, quasi equaliter medius id est communis medium locum id est terram que in medio est occupavit. Si enim aliam regionem obtineret, superiorem locum obtineret, nichil enim inferius terra, et ita non esset ponderosus, quod est contra naturam hominis, nam naturale est homini esse ponderosum et omnia ponderosa ad imum declinare. Iterum si homo superiora obtineret, cum terra in superioribus T 60v nichil agat sed ab illis patiatur, videretur sine utilitate creata, cum nec hominem sustineret nec in eo aliquid ageret. Obtinet igitur homo locum inferiorem id est terram, recipiens a superioribus que sunt sibi necessaria, scilicet calorem et humorem ; et idcirco convenienter dicitur Deum omnia creasse non indigentia sed sola voluntate.

De divina bonitate satis dictum est. Nunc de *fluitante materia* dicamus. Dicunt quidam fluitantem materiam esse quatuor elementa in chao id est in confusione, asserentes Deum in principio fecisse quatuor elementa confusa et inordinata, ita quod terra modo deorsum secum trahebat ignem, ignis aliquando sursum secum terram, aqua in longum, aer in latum. Qui mihi videntur ex verbis Platonis et aliorum philosophorum errare et contra divinam bonitatem heresim affirmare.

... *Tu cuncta superno.* Ostendit philosophia efficientem causam T 62r

---

22 Paris B. N. 6406 f. 100v ; 16904 f. 32r *Tu cuncta superno.* In isto fine versu et in duobus sequentibus, ostendit quid sit causa formalis mundi. Ad cujus evidentiam notabis quod cuicumque de mundi constitutione locuti sunt vel fuerunt, sive catholici essent sive alii, duos mundos asseruerunt, unum quidem dictum archetipum, alium quidem vocatum sensibilem et exemplarem mundum. Archetipum vero mundum vocaverunt conceptionem et imaginationem hujus sensibilis, que fuit in mente divina antequam iste mundus sensibilis fieret. Priusquam enim Deus hunc sensibilem mundum corporaliter crearet, quasi jam presentialiter videbat quem mente concipiebat, et quecumque fuerunt vel adhuc futura sunt usque in finem seculi omnia ante hujus mundi creationem ita presentia quasi jam facta cernebat. Et totius mundi imago in mente Dei erat ad cujus imaginis exemplum sensibilis iste mundus factus est. Sicut enim artifex arcam facturus vel domum prius figuram illius in mente sua previdet

---

2 cf. S. Gregorii *Hom. in Evang.* 29, PL 76, 1214 ; *in Timeum* V f. 29v.

15 Cf. *in Timeum* V f. 27r ; *Philosophia mundi*, PL 53c.

19 et ss., pro refutatione hujus opinionis et interpretatione verborum Platonis, cf. *in Timeum* V f. 27r ; 29r ; *Philosophia mundi*, PL 172, 53 cd, 54 a.

rerum id est Deum, finalem id est bonitatem. Nunc ostendit formalem causam rerum id est divinam sapientiam que dicitur forma vel exemplum quia juxta divinam sapientiam omnia formata sunt. Dicitur eadem archetipus mundus quia continet omnia et providet que in mundo fiunt. Et est principalis figura mundi, quia juxta illam, ut dictum est, mundus formatus est ; archos, princeps, typos figura, unde archetipus mundus dicitur divina sapientia id est principalis figura mundi. Quia, quemadmodum aliquis volens componere aliquid prius providet qualiter illud fiat, deinde querit materiam postea movet et operatur juxta quod in mente disponit, ita divina bonitas volens creare mundum, ab eterno providit qualiter et quo tempore et quo loco omnia crearet. Deinde juxta suam providentiam creata materia id est quatuor elementis omnia suo modo tempore et loco disposuit. Dicatur ergo : *tu ducis* id est disponis *cuncta* juxta *supernum exemplum* scilicet tuam sapientiam, *pulchrum pulcherrimus*, quia ut previdisti formasti.

Troyes 1381 f. 68 v — Libri III prosa XII
Paris B. N. 14380 f. 84 v — CSEL 67, p. 73 l. 23 et ss.
Paris B. N. 15131 f. 64 v

Mundus etc. Hic incipit Boetius ostendere rationes quibus credat mundum regi a Deo, et hoc per mundi creationem et per ejus gubernationem. Cum enim mundus ex contrariis elementis inter se conjunctus sit, oportet quod ab aliquo sit conjunctus. Sed quicquid

---

ad cujus similitudinem postea opus facit ut arcam vel domum, ita Deus formam hujus mundi in mente sua habuit, antequam hunc mundum sensibilem ad similitudinem illius faceret. Hanc imaginem que sic fuit in mente divina, Plato vocat ideam id est formam, imaginem vel figuram ; Boetius vocat in sequentibus eamdem providentiam Dei ; beatus Johannes evangelista vitam, dicens : Quod factum est in ipso vita erat.

Cf. Remigius, *In Boetium de Cons.*, *Journal of Theol. Studies*, XVII p. 22 ; Adalbold, im metrum IX, lib. III.

5-8 Cf. *in Timeum* V f. 18r ; P f. 56v ; *Philosophia*, Ott., p. 40, l. 20 ss.

26 et ss. Cf. *in Timeum* V f. 38v ; *Philosophia mundi*, PL 172, 44 bc ; *Philosophia*, Ott., p. 38-39 ; *Liber secundus de eodem* (adjunctus tractatui *De sex dierum operibus* Theodorici Carnotensis), Paris, B. N. 3584, f. 11v-12r.

est conjunctum ex diversis, vel ab homine conjunctum est vel operante natura vel creatore ; ab homine, ut partes imaginis ; a natura, ut membra hominis. Sed ab homine quatuor elementa non potuerunt conjungi, quia antequam essent non fuit aliqua creatura ; quia ipsa sunt prima omnium creaturarum. Nec est nature ea que sunt naturaliter diversa conjungere. Ergo factus est mundus a creatore, et hec est ratio quare philosophi crediderunt Deum esse et mundum creasse, et hoc est quod dicit : *mundus hic ex partibus* id est elementis *tam diversis* loco *contrariis*, in *unam formam minime conveniret, nisi unus esset qui tam diversa conjungeret.*

Conjuncta vero naturarum ipsa diversitas etc. Probavit Deum esse per mundi creationem ; hoc idem probat per ejusdem gubernationem. Gubernatio mundi est conjunctionis elementorum conservatio, vel infra ipsa elementa diversorum dispositio. Per istam gubernationem iterum probaverunt philosophi Deum esse, quia cum elementa naturaliter contraria sint et natura contrariorum sit a se invicem dissolvi, viderunt quod unus erat qui potestate sua in compositione sua conservaret que propria natura disjungeret, et hoc est : *conjuncta* etc.

Non tam vero certus nature ordo etc. Probat hoc idem scilicet Deum mundum gubernare per ordinem nature, et est ordo nature quod similia nascantur ex similibus ut homines ex hominibus etc. Per hoc iterum probarunt philosophi Deum res disponere, quia si casu contingerent modo ita modo aliter contingerent. Deo ergo disponente eveniunt et hoc est : *non tam certus nature ordo...*

Paris B. N. 6406 f. 164r [1]	Libri V prosa I
Paris B. N. 16094 f. 52r	CSEL 67, p. 107 l. 22 et ss.
Dijon 254 f. 124v-152r	

Nam nichil ex nichilo etc. Hic improbat aliam partem definitionis casus, scilicet quod casus non sit proveniens sine omni causa et hoc ostendit tali ratione. Omnes philosophi concedebant quod nihil sit ex nichilo id est ex nulla causa, sed aliter intelligebant istam

(1) Nous donnons pour ce passage le texte de la seconde rédaction. La première ne fait pas allusion à cette théorie des Épicuriens.

propositionem ut jam videbitur. Igitur manifestum est si nichil oriatur sine causa, casus non erit eventus proveniens sine omni causa. Non ergo bene definiverunt casum qui definiverunt modo predicto.

Ad evidentiam vero illius propositionis, nichil fit ex nichilo, et quorumdam que consequuntur in littera, notandum est quod Epicurei dicebant quod nichil fit ex nichilo, id est nichil fit sine prejacenti materia. Ponebant enim quod totus mundus fiebat ex quatuor elementis, et quatuor elementa non dicebant fieri ex nichilo, sed dicebant duo esse principalia principia ex quibus elementa et omnia alia fiebant, scilicet atomos et inane. Atomos vero dicebant corpuscula fuisse brevissima que vix videri poterant qualia sunt ea que per solis radios videntur discurrere. Inane autem vocabant illud spatium in quo atomi continebantur. Hec ergo duo volebant fuisse materiam omnium corporum.

Nos autem dicimus quod ex eis elementis fiunt omnia corpora inferiora inter centrum et circumferentiam, qua quidem sunt generabilia et corruptibilia. Elementa dicimus ex nichilo creata fuisse a Deo. Principium enim non a se sed a Deo sumpserunt. Veteres autem philosophi non credebant aliquid fieri ex nichilo et naturaliter loquendo verum credebant. Naturaliter enim aliquid non potest fieri ex nichilo, sed ab agente supra naturam vel a creatore potest aliquid fieri ex nichilo. Non est ergo ista propositio, nichil fit ex nichilo, ita intelligenda sicut Epicurei intelligebant ut sit sensus : Nichil fit ex nichilo, id est nichil fit sine prejacenti materia. Immo sic intelligenda est : Nichil fit ex nichilo, id est nichil fit ex nulla causa, quia omnia habent esse a Deo tanquam a causa efficiente.

---

7 et ss. *Epicurea,* ed. Usener p. 5, 13 ; Persius, *Sat.* III, 84 gigni de nihilo nihilum. Cf. Remigius, *in Boetium de Cons.*, l. c., p. 40 : Persius in dogmata Epicureorum dicit ex nichilo nichilum posse fieri... 11 cf. Remigius, ibid., et alia antiqua glosa Paris, B. N. 14380 f. 54v : Epicurei vero dixerant duo esse principia : hoc est athomos et inane ex quibus facta sunt elementa... Cf. *Dragmaticon* p. 27.

---

19 Cf. Remigius, *in Boetium de Cons.*, l. c., p. 40.

Troyes 1381 f. 93r	Libri V prosa VI
Paris B. N. 14380 f. 89v	CSEL 67, p. 122, l. 12 et ss.
Paris B. N. 15231 f. 73v	

Eternitas igitur, quia dixerat Deum esse eternum ostendit quid sit eternitas ; deinde probat illam soli Deo convenire, dicens : *Eternitas est possessio vite* per hoc removet ab eternitate omnia que non vivunt ; sed quia hominibus convenit possessio vite non eternitas addit *interminabilis* : vita enim hominis morte terminatur. Sed quia hoc totum habent anime et angeli addit *tota simul* quia nichil ei preteritum nichil futurum, *perfecta* quia omnia sunt presentia. *Quod ex collatione...* probat quod talis vite possessio tantum creatori inest removens eam ab omni creatura. Conclusio. Vere soli creatori inest et hoc *liquet ex collatione* id est comparatione *temporalium* quia cum certum sit alicui eternitatem inesse si probatum sit quod non inest creature restat soli Deo ipsam inesse. *Nam quidquid* probat quod nulli creature inest eternitas removendo a creatura proprietates eterni, dicens *quidquid*. Conclusio. Vere nichil temporalium est eternum nam quicquid etc. *in futura procedit* id est non possidet totam vitam simul ; non est ergo eternum quia idem est eternum esse et totam vitam simul habere. *Quod igitur*, quoniam omne temporale per successiones transit ergo nullum eternum est. *Quod patitur conditionem* id est quod transit per temporales successiones *licet illud sicut de mundo censuit aristoteles* etc. Aristoteles dixit non incepisse unquam nec ideo negavit incepisse sed unquam id est in tempore cepisse. Non fuit mundus in tempore sed cum tempore creatus. Neque enim T 93v tempus ante mundi creationem esse poutit. Est enim tempus dimensio more mutabilium rerum. Sed antequam mundus esset nulla erant mutabilia, ergo nullum tempus, ergo mundus non est creatus in tempore sed cum tempore, quia ex quo mundus fuit

---

27 quia ex quo... non potest P. 14380 et 15131 : *om.* T

---

21 *De Caelo*, II, 1, 283 b 26.
21-22 Cf. *in Timeum*, Avranches 226, f. 124v.
23 Cf. *in Timeum*, ibid.
24 Cf. supra Troyes 1381, f. 59v.

rerum mutabilitas fuit que sine tempore esse non potest. Sed quia super Platonem de hoc dicemus hic taceamus.

Sed quamvis mundus non inceperit unquam nec desinet quia caret fine, etsi etiam finem haberet non in tempore sed cum tempore haberet sicut et principium ; et *quamvis vita ejus* etc. id est sit ut tempus, *nondum tamen* etc. *non enim*. Vere non est eternus quia etsi caret fine totum spatium vite simul non comprehendit quod est proprium eternitatis.

Quod igitur. Quoniam quidem nullum temporale est eternum et certum est aliquid esse ergo illud non est temporale et hoc est : *quod igitur interminabilis* scilicet quia nichil est ei preteritum nichil futurum sed omnia presentia *id eternum esse perhibetur* et id est solus creator. *Idque necesse est*. Ostenso quid sit eternitas et cui convenit ostendit proprietates eterni dicens : et id quod est eternum necesse est *et compos sui* scilicet ut omnia ex se possit et habere presentem infinitatem omnis temporis, scilicet ut omnia sint sibi presentia.

Unde non recte quoniam quidem mundus non est eternus ut probatum est, ergo non est creatori coequevus ut quidam putant. *Aliud est enim*, Vere cum sic estimant non recte quidem, hoc quia aliud mundo aliud creatori convenit, non est ergo ei coequevus. Aliud est enim *duci per interminabilem vitam* id est per successiones temporis transire sine fine, *aliud interminabilis vita totam pariter complexam esse presentiam* id est sine preterito et futuro totam vitam simul habere.

Neque Deus, Ostenso quo mundus non est coequevus creatori ostendit qualiter creator habeat se erga principium mundi dicens quod creator non precedit creaturam temporis quantitate sed simplicitate nature. Precederet autem creator temporis quantitate si aliquo tempore sic esset creator quod nulla creatura, sed ut

---

5 haberet sicut et principium : *om.* T   18-19 Procedit ergo in hunc modum. Ita dictum est quod mundus non est eternus. Unde quidam, quia visum est Platoni mundum nec habere principium neque finem, qui propter hoc credebant mundum esse coeternum creatori male credebant. Paris 6406 f. 185^{v} ; 16094 f. 58^{r}.

---

2 Cf. *in Timeum*, Avranches 226, f. 124v.

28-30 Cf. *in Timeum*, V f. 20r.

ostendimus impossibile est tempus esse sine creatura. Non ergo creator precessit creaturam temporis quantitate. Si vero quis querat : fuitne creator antequam creatura, dicimus non esse querendum ut ait Augustinus in libro Confessionum quia ante designativum est temporis nec ante creaturam fuit tempus, et ita non precessit creaturam temporis quantitate sed simplicitate nature. Simplicitas nature est ita existere ut non ex diversis compositum nec ex alio existat et hoc est natura creatoris ; non ex partibus constat quia spiritus est nec ab alio existit quia primum et summum principium est, et ita simplicitate nature precedit cuncta quia creator, quia omnia ab illo existunt et ipse a nullo.

Hunc enim vite immobilis presentarium statum qui est in divinitate *infinitus motus temporalium imitatur* per motus successiones, *cumque eum* id est statum divinitatis *effingere non possit ex immobilitate deficit in motum* id est cum immobile esse non possit deficit et movetur *in infinitam futuri quantitatem* id est ut possit esse semper per infinitas temporis successiones transit *et cum totam pariter vite sua plenitudinem nequeat possidere* cum totus simul esse presens non possit, et *hoc ipso quod aliquo modo nunquam esse desinit* quia semper de eo aliquid presens est, *illud quod implere atque exprimere non potest,* id est simplicem presentiam divinitatis, *aliquatenus videtur emulari* id est per partem presentem, quia temporalia in preterito et futuro differunt ab eternitate cui nichil 14380
preteritum nichil futurum, sed in presenti conveniunt, et subjungit f. 99^{r}
in quo eminet *alligans ad presentiam*, sed ne quis putet magnam esse presentiam subdit *qualemcumque* quasi diceret brevissimi momenti, quia nulla pars presens est nisi brevissimum momentum, sed ne aliquis putaret esse exiguum momentum permanens addit

---

23-24 Cf. Paris B. N. 6406 f. 186^{r} et 16094 f. 58^{r2}. Nota super verbo isto *aliquatenus...* quod temporalia in preterito et in futuro differunt a divinitate cui nichil est preteritum nec futurum. In presenti vero aliquantulum conveniunt ei sed in hoc differunt quod presens rerum temporalium exiguum est momentum respectu presentie eternitatis. Iterum manens non est sed volucre et semper transiens. Et ideo quia presens rerum temporalium in pluribus differt a presentia eternitatis quam convenit ideo dicit : aliquantenus videtur...

---

4 *Conf.*, lib. XI, 13 ; PL 32, 815.

13 et ss., cf. *in Timeum*, Avr. 226, f. 124v.

volucris, quia statim transit unum et venit aliud. *Que* id est presentia momenti *quoniam gestat imaginem illius* id est divine presentie, *quibuscumque contigerit* illa presentia momenti *id prestat ut esse videantur*, quia illa esse dicimus que sunt in presenti momento. Et bene ait : videantur esse, et non : esse ; solius enim divinitatis est esse, sed temporalium transire ; sed propter predictam similitudinem dicimus ea esse.

Itaque etc. Quoniam quidem mundus non debet dici eternus, itaque ostendamus qualiter debeat vocari, scilicet perpetuus, creator vero eternus ; et est perpetuum quod habet principium et caret fine, et hoc est : *Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, platonem sequentes, Deum quidem eternum, mundum vero dicamus esse perpetuum.*

---

11 *Timeus*, 37 d.

III

LES GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES SUR LE TIMÉE

INTRODUCTION

Le moyen âge occidental a connu le Timée par la version latine de Chalcidius. Elle est déjà utilisée par Jean Scot Érigène qui voit dans le Timée un excellent témoin de la sagesse antique. Il le cite à plusieurs reprises, et qualifie son auteur de « philosophantium de mundo maximus » et de « philosophorum summus ». Platon serait le seul « peritus mundanae sapientiae » parvenu à la connaissance du Créateur au moyen des créatures ; ce qui ne veut pas dire qu'on doive adopter toutes ses idées, par exemple au sujet des anges (1).

C'est au XIIe siècle surtout que Platon jouit d'un grand prestige et que le Timée apparaît comme la plus haute expression de la philosophie grecque. Abélard et son école invoquent volontiers le Timée pour montrer que la philosophie en ce qu'elle a de meilleur est d'accord avec la pensée chrétienne (2). Dans le même temps Abélard de Bath fait appel à l'autorité de Platon dans ses *Questiones naturales*, et affirme que le titre de son traité *De eodem et diverso* lui a été suggéré par un passage du Timée (3).

(1) Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, tables des citations, page 392 ; *de Divisione Naturae*, PL 122, 476c, 728a, 724b : ipsi mundanae sapientie periti non in hoc reprehensibiles facti sunt quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorum ipsius creaturae non satis ultra eam quaesierint, cum Creatorem ex creaturis deberent invenire quod solus Plato legitur fecisse. 723d... de Platone sileo ne videar sectam illius sequi...

(2) PL 178, 620a, 747a, 917a, 1021b, 1094b, etc.

(3) *Questiones naturales*, ed. Müller p. 9, 30, 31, 34 ; *De eodem et diverso*, ed. Willner, p. 4, 13, 15, 16.

Cependant, c'est bien dans l'école de Chartres que Platon trouve ses plus fervents disciples. L'un d'eux entreprend la composition de gloses sur le texte du Timée, non que ce travail n'ait jamais été fait, mais Guillaume estime qu'il y a lieu de le reprendre. Trois manuscrits actuellement connus nous ont conservé ces gloses : ce sont Avranches 226, fol. 116-131 ; Paris, B. N. 14065, fol. 53-60 ; Vatican Urbin. lat. 1389, fol. 1-97. Ce dernier, le seul qui donne le texte complet, débute par quelques lignes d'avant-propos qui nous expriment l'intention de l'auteur. Avant lui, les commentateurs ne s'attachant qu'au sens général ont négligé de fournir une exposition continue du texte ; les glossateurs, abondants quand il s'agit de matières faciles, deviennent obscurs lorsque les difficultés surgissent. Guillaume ne pouvant se dérober à la demande de ses confrères, se propose de remédier à ces diverses lacunes par de nouvelles gloses (1).

Mais quels ont été ses prédécesseurs ? Il ne semble pas que Chalcidius soit en cause ; Guillaume rapporte plus loin dans quelles circonstances Chalcidius a traduit et commenté Platon, sans toutefois lui adresser aucun des reproches déjà mentionnés. Mais il y a dans le codex Paris N. B. 16579, fol. 1-46 et dans celui de Vienne 2376, fol. 19-31 deux séries de gloses anonymes qui répondent assez bien au signalement donné par Guillaume. De fait, ces gloses ne seraient pas d'une grande utilité pour l'interprétation du Timée ; elles reproduisent plusieurs passages du commentaire de Chalcidius, et lui ajoutent peu de vues originales.

Mais au moins sur un point Guillaume est tributaire de leurs explications, et se verifie le « bene dicta imitantes » de l'avant-propos. Il s'agit de l'objet principal du Timée. Les commentateurs médiévaux ne connaissant que la version de Chalcidius (17a-53c) ne pouvaient deviner l'orientation

(1) Vat. Urbin. lat. 1389, fol. 1 : Etsi multos super Platonem commentatos esse, multos glosasse non dubitemus, tamen quia commentatores litteram nec continuantes nec exponentes soli sententie serviunt ; glosantes vero in levibus superflui, in gravibus vero obscurissimi nonnulli reperiuntur ; rogatu sociorum quibus omnia honesta debemus excitati, super predictum aliquid dicere proposuimus, aliorum superflua recidentes, pretermissa addentes, obscura elucidantes, male dicta removentes, bene dicta imitantes.

anthropocentrique du Timée, parce que justement il leur manquait la partie maîtresse de l'ouvrage, relative à l'homme, et en vue de laquelle tout le reste a été rédigé (1). Ils ignorent donc la véritable signification des théories cosmologiques exposées au début du Timée, et, dans la pensée de Platon, ordonnées à une meilleure compréhension de la nature humaine. Pour les situer dans l'ensemble des conceptions platoniciennes, les deux commentateurs et à leur suite Guillaume recourent à la distinction déjà énoncée par Chalcidius entre justice positive et justice naturelle, qui au premier abord paraît assez éloignée du sujet. Chacun la commente à sa manière, mais pour l'essentiel on est unanime à dire que le Timée traite de la justice naturelle, tandis que le dialogue précédent, le festin spirituel de la veille auquel Socrate avait convié Timée, Hermocrate et Critias (2), avait pour objet la justice positive.

Socrate selon les deux premiers, Platon au dire de Guillaume, avait déjà disserté en dix livres de la bonne ordonnance de la République fondée sur la justice positive. Pour parfaire l'œuvre de son maître ou la sienne propre, Platon aborde maintenant un sujet connexe, la justice naturelle qui, pour nos trois auteurs, se manifeste surtout dans l'origine et la constitution du monde. On lit dans le codex parisien 16579 fol. 1v : « Est autem ratio et intentio presentis operis agere de naturali justitia, id est rerum omnium concordia, scilicet qua fruuntur dii inter se et in gubernatione istius mundi sensilis, et omnia inter se elementa que, quamvis habeant quasdam qualitates contrarias nunquam tamen unum in naturam transit alterius aut officium ». Et celui de Vienne 2376, fol. 19r, note encore plus explicitement : « Et quia Plato de naturali justitia plene agere voluit a genitura sensilis mundi cepit ; in cujus creatione, partium ordinatione, celes-

(1) Cf. Rivaud, *Timée*, p. 711.

(2) Voici pourquoi, selon Guillaume, il a d'abord été question de la justice positive. Paris 14065, fol. 54 r : *qui hesterni* etc. Quilibet tractatus philosophie epulum dicitur quia inde anima saginatur. Sed hesternum epulum dicitur tractatus de positiva justitia, vel quia transibit : post enim hanc vitam locum non habebit ; vel quia naturalem in nostra cognitione precedit etsi naturali prior sit ; alio enim ordine se habent res sepe quam a nobis cognoscuntur.

tium et non celestium discretione, naturalis vim justitie docuit, qua creator erga creaturam usus est ex sola dilectione tribuendo quod suum est cuique naturaliter ».

Guillaume de Conches reprenant la distinction ainsi énoncée, s'est inspiré surtout de ce dernier. « Sed quoniam illa (naturalis justitia) circa creationem mundi maxime apparet, ad illam se transfert. Unde possumus dicere quod materia hujus libri est naturalis justitia vel creatio mundi. De ea enim propter naturalem justitiam agit » (1). L'emprunt est d'ailleurs limité à cette idée générale. Pour le reste Guillaume suit sa voie et introduit un élément nouveau dans l'interprétation du Timée, en y cherchant l'affirmation de la causalité divine sous ses divers aspects (2). Le Timée apparaît désormais comme un traité de la création, une Genèse philosophique à rapprocher de la révélation chrétienne. L'intention de Platon s'en trouve passablement modifiée ; ce n'est plus l'homme qui est le centre de ses études, la description de l'origine de l'univers ne figurant là que pour montrer l'union de la nature humaine à la nature universelle ; c'est le créateur qui occupe le premier plan, et si l'on étudie l'univers, c'est pour en venir à une plus juste notion de son auteur. « Hac utilitate agit de tali materia tali modo, ut visa potentia divina et sapientia et bonitate in creatione rerum, timeamus tam potentem, veneremur tam sapientem, diligamus tam benignum ». D'ou l'application constante des Gloses à présenter, au nom de Platon, une explication rationnelle de l'origine et de la structure du monde, qui aide à comprendre le récit biblique, mais se défend de vouloir le remplacer.

Selon son habitude Guillaume insère dans ce cadre ses notions de sciences naturelles, parce qu'elles aussi doivent servir à l'intelligence du texte biblique. Les Gloses sur le Timée reprennent ainsi de nombreux développements qui se trouvaient déjà dans les Gloses sur la Consolation de Boèce et dans la *Philosophia mundi.* Guillaume justifie ces répétitions dans l'avant-propos que nous avons déjà cité. Ce

(1) *Ibid.*, fol. 53 r.

(2) *Ibid.* : Agit hoc modo de tali materia, ostendendo efficientem, formalem, finalem, materialem causam mundi...

procédé explique aussi l'étendue des Gloses. On ne peut songer à les reproduire tout entières ici ; quelques extraits se rapportant plus immédiatement au sujet que nous avons traité, donneront une idée suffisante de la méthode d'interprétation de Guillaume.

Méthode dont on retrouve l'application au siècle suivant, ainsi qu'en témoignent des recherches récentes sur les programmes de la faculté des arts au XIIIe siècle (1). Le Timée comme la Consolation de Boèce fut en effet livre de texte à la faculté des Arts de Paris, et il semble bien qu'on se soit inspiré dans son explication des Gloses de Guillaume. On est frappé par exemple de la ressemblance des textes suivants, cités par M. Grabmann, avec les passages parallèles des Gloses de Guillaume. « Timeus vero a Platone dictus est a quodam discipulo suo. Mos enim fuit Platonis intitulare libros suos a suis discipulis et dicitur a Timos, quod est flos, quod in hoc libro est flos philosophie. Subjectum ergo hujus libri est justitia naturalis vel mundi creatio » (2) ; et dans un autre manuscrit : « Notandum quod duo libri philosophici sunt de forma, scilicet Thymeus Platonis et Boetius de Consolatione Philosophie. Et dicitur Thymeus a thimo, quod est flos, quia ibi tractatur de flore philosophie, et ibi agitur de justitia naturali sive creatione mundi inquantum ad justitiam naturalem refertur tanquam de subjecto, et continet duos libros partiales. In quorum primo agitur de mundo exemplari et communi. Determinatur enim ibi de creatione rerum in mundo ut de creatione supercelestium et animalium rationalium et sic de aliis. In secondo vero libro determinatur de minori mundo scilicet de homine et de officio membrorum suorum et ultimo de materia prima. Hujus autem scientie utilitas est ut cognitis que hic determinantur nobiliori modo potentiam creatoris ineffabilem et sapientiam ejus incomprehensibilem et bonitatem suam interminabilem melius cognoscamus (3) ».

(1) Cf. M. Grabmann, op. cit., *Revue Néo-scolastique,* XXXVI (1934) pp. 226-229 ; *Mittelalterliches Geistesleben,* p. 226.

(2) Ripoll 109, fol. 137r. Cf. Guillaume, *in Timeum,* Paris 14065, fol. 53r ; Cousin, *Fragments philosophiques,* II, pp. 358-359.

(3) Munich 14460, fol. 31 ; cf. Guillaume, *in Timeum* l. c.

On peut bien reconnaître dans ces textes l'influence de Guillaume de Conches, comme l'a noté M. Grabmann [1]. Nous avons du reste rencontré un auteur de gloses sur le Timée, qui se réfère explicitement à celles de Guillaume de Conches et leur emprunte beaucoup, sans en avertir chaque fois. C'est l'anonyme d'Oxford, Bodleian Library, Digby 217, fol. 98v et ss. Dans la même bibliothèque le Digby 23, fol. 2-55, contient aussi des gloses sur le Timée, dont plusieurs coïncident avec celles de Guillaume et reprennent quelques-unes de ses expressions caractéristiques.

Paris B. N. lat. 14065	=	P
Vatican Urb. lat. 1389	=	V
Avranches 226	=	A

Timée 27d-31a.

P f. 56^{v} Est igitur Thimeus de naturali justitia tractaturus ; ad creatio-
V f. 17^{v} nem mundi circa quam maxime apparet se transfert. Et ut eum
A f. 119^{r} perpetuitati propagaret quatuor illius causas scilicet efficientem, formalem, finalem, materialem ostendit, ut ex talibus causis quoddam perpetuum posse creari manifestet. Est efficiens causa divina essentia, formalis divina sapientia, finalis divina bonitas, materialis

6 essentia, formalis divina : *om.* V

1-2 Cf. supra P f. 53r Unde possumus dicere quod materia hujus libri est naturalis justitia vel creatio mundi. Cf. Paris B. N. lat. 16579 f. 1. Est autem ratio et intentio presentis operis agere de naturali justitia, id est rerum omnium concordia, scilicet qua fruuntur dii inter se et in gubernatione istius mundi sensilis et omnia inter se elementa... Vienne 2376 f. 19r Et quia Plato de naturali justitia plene agere voluit a genitura sensilis mundi cepit...

(1) L. c., p. 227 : Die Traditionen der Schule von Chartres, deren bedeutendster philosophischer Kopf Wilhelm von Conches Kommentare sowohl zum Timaeus wie auch zur Consolatio philosophiae geschrieben hat, waren also in früheren 13. Jahrhundert noch nicht ganz erloschen.

quatuor elementa. Que ut melius intelligantur, bimembrem proponit divisionem, in cujus altero membro efficiens, formalis, finalis causa mundi continetur, in altero materialis et effectus.

Que divisio talis est : quicquid est vel est carens generatione et semper est, vel habet generationem nec semper est. Hec ut melius intelligantur, dicamus quid sit generatio, quid sit habere generationem, quid caret generatione, quid semper esse, quid vero non semper esse. Generatio igitur, ut ait Boetius in commento super Categorias, est ingressus in substantiam, id est principium existentie. Carere vero generatione est carere principio existentie. Semper esse est sine preterito et futuro existere ; non semper esse est per temporales successiones transire. Caret ergo generatione et semper est quod nunquam incepit esse nec aliquod preteritum vel futurum habet. Hoc convenit divine essentie : ea enim nec habuit principium existentie nec vices temporis. Hec est efficiens causa mundi ; ipsa est omnium creatrix. Hoc idem convenit divine sapientie. Deus enim caret principio nec potuit sine sapientia esse ; idem V 18
est enim illi et esse et sapientem esse ; ergo et ejus sapientia caret principio. Semper vero est quia illi nihil preteritum, nihil futurum est, sed omnia presentia. Hec formalis causa mundi est, quia juxta eam creator mundum formavit. Ut enim faber volens aliquid fabricare prius illud in mente disponit, postea, quesita materia, juxta mentem suam operatur, sic creator antequam aliquid crearet, illud in mente habuit, deinde opere illud adimplevit. Hec eadem a Platone dicitur archetipus mundus : mundus quia omnia continet que in mundo sunt ; archetipus id est principalis forma : archos enim est princeps, tipos forma vel figura. Idem convenit divine bonitati ; ea enim caret principio et semper est presens. Illa

---

6 quid sit habere P : vel quid habere V   7 quid vero non V : nec P
11 sine preterito et futuros existere P : carere preterito et futuro V
13 vel V : nec P   17 Deus enim V : si enim Deus P   21 creator V : creatione P   25 dicitur P : appellatur V

---

9 *In Categorias Aristotelis,* lib. IV, PL 64, 290.

12 et ss. Cf. *Philosophia,* Ott., p. 40, l. 15 et ss.

26-27 Cf. *in Boetium de Cons.,* lib. III m. IX, Troyes 1381, f. 62r ; *Philosophia,* Ott., p. 40, l. 22 et ss.

est finalis causa mundi, quia sola bonitate, ut in sequentibus apparebit, omnia creavit.

Ita sub hoc membro efficiens formalis finalis causa mundi continentur. Sub alio vero materialis et effectus. Etenim elementa et quicquid ex eis est principium habent essentie et per successiones temporales variantur.

Littera sic legatur : *quidem igitur* pro autem accipiatur vel sic concluditur : *quatenus juxta speciem anticipatam in animo expediam ego quod mihi videtur dicam. et ut mihi videtur imprimis* id est in principio *dividendum* id est divisione notandum *quid est quod semper* est sine preterito et futuro, *carens generatione*, id est principio existentie. *Item* videtur dividendum quid sit *quod gignitur* id est habet principium existentie *nec semper est* sed per preteritum et futurum variatur. *Alterum* etc. Mos est sapientium data divisione subjungere exemplum vel definitionem vel descriptionem. Unde Plato post predictam divisionem ponit utriusque descriptionem, et illius quod semper est carens generatione et illius quod generatur nec semper est.

V 18v Et est prima descriptio talis : quod est *intellectu perceptibile ductu rationis semper idem* ; alterius : quod est perceptibile *opinione cum irrationali sensu*. Quod ut melius intelligatur de virtutibus anime aliquid dicamus. Creator igitur anime hominis essentiam indissolubilem, scientie perfectionem, arbitrii libertatem contulit. Sed quoniam diversa genera rerum subjacent scientie idemque sepe diversis modis percipitur, ad diversa percipienda vel idem diverso modo, diversas illi contulit virtutes, sensum scilicet, imaginationem, rationem, intellectum.

Et est sensus vis anime qua percipit homo figuram et colorem rei presentis, que vis non operatur nisi in corpore presentialiter,

---

12 *item* videtur dividendum : *om.* V 15 exemplum : *om.* V 16 utriusque descriptionem : utramque definitionem V 28-29 Et est... illatis P : Et est sensus vis anime qua percipit rem presentem, que contrahit esse a passionibus. Vel aliter, sensus est vis anime qua percipit homo colores et figuras rei presentis, que etiam non operatur nisi in corpore presenti, illius tantum est figura et color. V

---

26 et ss. Cf. *in Boetium de Cons.*, Lib. V, pr. IV, extrait publié par Jourdain, p. 80 et ss ; *Philosophia*, Ott., p. 22, l. 6 et ss. ; *Dragmaticon*, p. 300, 308-309 ; Cousin, *Fragments philosophiques*, p. 393, 397.

inquantum est figura et color ; hic vero habet principium a passionibus extrinsecus sibi illatis. Imaginatio vero est vis qua percipit homo figuram rei absentis ; hec habet principium a sensu, quia quod imaginamur vel ut vidimus vel ad similitudinem alterius rei jam vise, ut ille virgilianus tityrus ad similitudinem sue civitatis Romam imaginabatur. Ratio vero est vis anime qua dijudicat homo proprietates corporum et differentias earum que illis insunt ; hec habet principium ab imaginatione et sensu : de eis enim que vel entimus vel imaginamur, discernimus. Intellectus vero est vis qua percipit homo incorporalia cum certa ratione quare ita sit ; hic habet principium a ratione : cum enim ratione proprietates corporum homo perciperet, cognovit corpus humanum naturaliter grave esse gravedinemque motui repugnare. Unde cum humanum V 19r
corpus videret moveri, hoc esse ex alio cognovit ; inquirendo ergo cognovit in eo quemdam spiritum esse qui motum ei conferret. Sed quia gravitas repugnans est spiritui cognovit alicujus sapientiam P 57r
conjungere illum corpori in eoque conservare. Sed omnis sapientia est alicujus sapientia ; unde inquirendo cujus esset illa, invenit nullius creature eam posse esse, ergo est creatoris. Sed circa creatorem pauca intellectus percipiens deficit, quia quantitas illius angustiam nostri pectoris excedit. Et sic ducente ratione ad intellectum incorporalium homo pervenit. Et ut causaliter se precedet, sic et tempore. Primum enim habet homo sensum ut in infantia, deinde imaginationem, postea rationem, deinde intellectum si Deus illi concedat, quia, ut ait Plato, intellectus solius Dei est et admodum paucorum hominum.

Preter has virtutes sunt alie rationi et intellectui servientes ut ingenium, memoria, opinio. Et est ingenium naturalis vis ad

---

1 inquantum est P : illius tantum A 4 alterius V : *om.* P A
11 ratione : *om.* A homo : *om.* P 14 inquirendo ergo cognovit : *om.* V
15 motum ei conferret P A : ei motum videret hoc est qui ei motum conferret V

15-18 Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. I, pr. I, Troyes 1381 f. 38r ; *Philosophia mundi*, PL 172, 44 CD ; *Philosophia*, Ott., p. 39, l. 21-26.

20 Cf. *Philosophia mundi*, ibid. 43 d ; *Philosophia*, Ott., p. 38, l. 14.

25 *Timée* 51 E ; cf. *Dragmaticon*, p. 308.

28 ingenium, memoria, opinio ; cf. *Dragmaticon*, pp. 307-310 ; Cousin, o. c., pp. 396-397.

aliquid cito intelligendum, et dictum ingenium quasi intus genitum. Memoria vero est vis firme retinendi cognita. Opinio vero est perceptio rei cum dubitatione ; que, si de corporibus sit confirmata fit ratio, si de incorporeis intellectus.

Et hoc est : *Alterum* id est quod semper est carens generatione, est *perceptibile intellectu,* illa vi anime sola, non sensu nec imaginatione nec ratione, illa vi anime, *ductu et investigatione rationis* id est ducente ratione et investigante ut prediximus. Sed quia hoc totum habet anima et angelus, addit : *semper idem* id est sine principio et mutatione. *Porro* etc. Ostensa descriptione unius, subjungit descriptionem alterius, et hoc est : *porro alterum* id est quod generatur nec semper est, *opinabile* id est cum dubitatione perceptibile, quia, cum variabile sit, cum in una qualitate putatur in V 19v aliam statim transmutatur ; quare de eo certa scientia haberi non potest, quia de eo quod nunquam mutatur certa et constans scientia habetur. *Cum irrationali sensu* illud enim et sentitur et opinatur. Sensus dicitur irrationalis quia multoties fallit, ut quando remus videtur fractus in aqua cum integer sit. *Propterea que,* quia est opinabile est *incertum,* quia scientia que de eo habetur propter ejus mutationem certa esse non potest ; *nascens,* per principium existentie ; *occidens,* quia mundus per naturam dissolvi posset, ut in sequentibus dicetur, etsi non occidat, vel occidens in partibus suis etsi non totus ; *neque perseverans,* immo quotidie mutans, *in rata et in constanti conditione existendi* : conditiones existendi plures sunt : aliam enim conditionem habent angeli, aliam homines, aliam cetera animalia, sed ea sola rata est et constans que invariabilis est, que mundo non convenit.

Omne autem etc. Facta divisione et descriptione subjuncta, de sua materia, id est de creatione mundi tractare incipit. Et est mundus ordinata collectio creaturarum. Sed ut prediximus, ostendit illius causas ut illum perpetuitati propaget. Sed ne alicui cassa

---

6-7 sola,... illa vi anime : *om.* V 18-19 integer sit P. A : vel quia, ut dicit Boetius, nec minima nec maxima percipit ; nullus enim magnitu dinem firmamenti vel parvitatem sensu percipit. *add.* V 21 posset P A ; non potest V 23 neque A V non est neque P

---

16 Cf. Adélard de Bath, *De eodem et diverso,* ed. Willner, p. 13.
30 mundus ; cf. *in Boetium de Cons.,* lib III, m. IX, Troyes 1381 f. 57r.

videretur inquisitio causarum existimanti nullam esse illius causam, probat primum illi aliquas esse, deinde illas ostendit. Conclusio. Mundus est id quod gignitur, sed omne quod gignitur habet principium existentie. *Gignitur ex causa necessario,* ac si diceret : nichil gignitur sine causa, ergo nec mundus. Quod ut melius intelligatur, attendendum est sex esse causas rerum : quatuor substantiales V 20r quas predocuimus, duas accidentales, scilicet tempus et locus. Et sunt quedam quibus omnes sex conveniunt, ut corpora ; quedam quibus quinque ut anima, sola enim caret materia ; quedam quibus quatuor, ut mundus, caret enim tempore et loco ut causa ; etsi enim temporalis est non tamen tempus est ejus causa, quia non precessit eum. Sola ergo divinitas caret causa. *Nichil enim* : vere nichil gignitur sine causa quia nichil fit quod non precedat causa et hoc est : *nichil fit cujus ortum non precedat* vel tempore ut ea que facta sunt in tempore, vel dignitate ut est mundus ; non enim creator precessit mundum spatii quantitate sed simplicitate nature ; *legitima causa et ratio,* id est legitima et rationabilis causa.

Operi porro. Ostenso quod nichil est sine causa, subjungit quid contrahat effectus ex efficiente. Sciendum est enim quod omne opus vel est opus creatoris vel est opus nature vel artificis imitantis naturam. Et est opus creatoris prima creatio sine prejacente materia ut creatio elementorum vel spirituum vel ea que vidimus fieri contra consuetum cursum nature ut partus virginis etc. Opus nature est quod similia nascantur ex similibus ex semine vel ex germine, quia est natura vis rebus insita similia de similibus operans. Opus artificis est opus hominis quod propter indigentiam operatur, ut vestimenta contra frigus, domum contra intemperiem

---

2 probat primum illi aliquas esse V : probat esse primum aliquas P A
2 deinde illas ostendit P A : illas ostendit *om.* V 9 quinque A V : due P
11 non tamen tempus est ejus causa N : non in tempore est ejus causa PA
13 quod non precedat causa P A : sine causa V 15 in tempore V : in corpore P A 16 mundum spatii P A : mundi spatium V 23 consuetum P V : solitum A 25 operans P V : procreans A

19-20 Cf. CHALCIDIUS, *in Timeum,* c. XXIII : omnia enim que sunt vel Dei opus sunt vel nature vel naturam imitantis hominis artificis.

19 et ss. Cf. *in Boetium de Cons.,* lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 60r ; *Dragmaticon,* p. 31 et ss.

aeris. Sed in omnibus que agit naturam imitatur ; cum enim facit vestem, juxta naturalem membrorum dispositionem facit eam ; in compositione vero domus considerat quod in planis remanet V 20v aqua putrefaciens ligna ; ex convallibus vero descendit et mundificat ; unde concavam fecit domum.

Sed ex artifice opus contrahit qualitatem. Opus enim creatoris perpetuum est carens dissolutione : neque enim mundus neque spiritus dissolvuntur. Opus vero nature etsi in se esse desinat tamen in semine remanet. Opus vero artificis imitantis naturam nec in se remanet nec aliquid ex se gignit. Opus ergo creatoris contrahit ex suo artifice perpetuo subsistere, opus vero nature per prolem subsequentem, opus vero hominis omnino transire, et hoc est : *porro* id est certe *suus opifex dat formam,* id est qualitatem existendi ut prediximus. *Quippe* probat non esse mirum si diversas qualitates contrahant ex artifice, quia diversorum diverse sunt scientie. Sapientia enim divina omnia scit, omnia potest ; humana pauca scit pauca potest. Conclusio. Ne mireris si opifex dat formam operi *quippe* id est quia *opifex suus formans effigiem* id est efficiatur opus *ad similitudinem exempli,* et est exemplum id juxta cujus similitudinem fit aliquid.

Unde in hoc loco exemplum dicitur divina sapientia ad cujus similitudinem omnia sunt facta, quod possumus per qualitates quas illi attribuit denotare, dicens : *immortalis* quia caret fine *et persistentis in genuino* id est in naturali *statu,* quia est immutabilis et he due qualitates, id est immortalitas et immutabilitas nulli nisi divino conveniunt. Unde certum est quod de divino exemplo hoc dicit, sed ne aliquis putaret parvam esse similitudinem inter illud exemplum et mundum, addit : *atque emulationem,* id est ad expressam similitudinem, vel similitudo consideretur in composi-

---

7-8 neque enim mundus neque spiritus dissolvuntur P V : neque enim spiritus vel angelus vel mundus dissolventur A 8 opus vero nature etsi in se esse destinat P V : opus nature sic est quod etsi desinat A 12 prolem subsequentem P A sua sequentia V 13 formam P V : fortunam A

10-11 Cf. CHALCIDIUS, l. c. : mundus sensilis est opus Dei ; origo igitur ejus causativa non temporaria. Sic mundus sensilis licet et corporeus, a Deo tamen factus atque institutus, eternus est.

21-22 Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 62r.

tione, emulatio in operis imitatione. *Necesse est* id est inevitabile V 21r *efficiat honestum simulacrum*: simulacrum nec penitus est id cujus est simulacrum nec penitus diversum. Unde hic mundus divine sapientie simulacrum dicitur, quia, cum ejus sit effectus, in illius compositione et dispositione potest perpendi et quanta et qualis sit divina sapientia, et per talem et tantam sapientiam que ingenita et infinita, est illa substantia cujus est illa sapientia, et sic mundus est imago divine sapientie sicut divina sapientia divine essentie, et hoc est : *simulacrum honestum*, a Deo factum nichil in se continens nisi bonum nec in aliqua parte sui diminutum.

At vero etc. Ostenso quare opus creatoris sit perfectum, subjungit quare opus hominis sit imperfectum, scilicet quia ejus sapientia imperfecta est et mutabilis. Conclusio. Opifex qui juxta tale exemplum operatur honestum efficit simulacrum. *At vero opifex respiciens* id est qui respicit componendo aliquid ad exemplum *nativum et generatum* ; exemplum nativum et generatum est humana sapientia : exemplum, quia juxta id format homo que format ; nativum, quia humana sapientia principium habet existentie ; generatum, quia ex matre doctrina et usus experientia habet ; *et contemplans*, et est ephexegesis, *minime* id est non *efficit decorum* simulacrum id est perfectum, et sic habemus quare opus creatoris sit perfectum, hominis vero imperfectum.

Omne igitur, conclusio ex predictis. Quoniam quidem quicquid P 57v gignitur ex aliqua causa gignitur, ergo et mundus. Sed a digniori parte vocat illum *celum*; postea corrigit dicens : *vel mundus seu quo alio dignatur nomine*, id est quocumque nomine vocetur, factus est ex aliqua causa, subaudiendum est et hic versus est finiendus. Et hic notandum est quod cum unus sit mundus, tamen V 21v dixit *omne* quia mos fuit antiquorum mundum quoddam *omne* vocare. Unde in fabulis configebant Pan quemdam pana nebrida circa collum habentem, rubeam faciem, caprinos pedes, hispida crura, fistulam septem calamis compactam et pedum, quod totum

---

1 id est inevitabile : *om.* V 7 ingenita : maxima V 7 illa substantia cujus est illa sapientia : illa sapientia cujus est causa sapientia V 26 vocetur : nominetur V 30 Pan P A : Deum V 32 pedum P A : baculum V

---

29 Cf. Macrobius, *In somnium Scipionis*, I, 17, 5.

mundo convenit. Dicitur enim Pan id est omne scilicet omnia continens, habens nebridam id est variam pellem circa collum propter variam distinctionem planetarum in superiore parte mundi is est in firmamento, rubeam faciem propter ignem, hispida crura propter silvas, caprinos pedes propter soliditatem terre, fistulam calamis septem compactam propter concentum planetarum, pedum propter recurvitatem corporis.

V 22r *Faciendum est enim.* Hic incipiendus est versus qui sic potest continuari *merito* ac si diceret : inquiro de proprietatibus mundi quia in omni tractatu querendum est quid sit id de quo agitur et que sint ejus propritates, et hoc est : unde proprietates mundi querende sunt quia in hoc tractatu *faciendum est quod decet in omni tractatu* ; subjungit illud quid sit, scilicet *ut inter initia* id est in principio tractatus *consideretur quid sit illud de quo agitur* id est quo nomine qua descriptione possit notari, et non tantum querendum quid sit, sed ejus proprietates querende sunt. Sed quia una et precipua controversia erat de initio mundi, illam solam ponit. Quidam enim dicebant mundum nunquam habuisse principium ; alii dicebant habuisse in tempore ; alii, cum tempore. Ideo istam solam ponit de proprietatibus, sed non hic sed in sequentibus eam solvit et notabimus ubi et hoc est : *Item* querendum est *fueritne mundus semper citra exordium temporis* scilicet ex quo tempus fuit et mundus ; *an sit originem sortitus ex tempore*, an habuit originem in tempore ita quod tempus precessit eum. Tertium membrum non ponit, scilicet an habeat principium, quia illi quibus loquebatur Thimeus credebant eum habuisse principium ; vel ita legatur quod tria sint in questione, *fueritne mundus citra exordium temporis*,

---

3 distinctionem V discretionem P Q 3 planetarum P A : stellarum V 7 corporis V temporis P 7-8 V *intercale entre ces deux lignes un paragraphe dont le texte est défectueux et qui paraît ne rien ajouter à la suite des idées.* 7 *add.* A dicitur amasse Syringa nympham quia Syringa interpretatur concordia, sed mundus diligit concordiam, et si fieret elementorum discordia, dissolveret et mundus. 12 querende P A : querere V 17 controversia V : *om.* P A 23-24 an habuit originem... scilicet : *om.* V

---

21 Cf. infra (*Timée* 37-38), *in Timeum,* Avranches 226 f. 124v :... solvit prius positam questionem, an mundus factus sit ante tempus vel in tempore vel cum tempore, et est summa solutionis quod cum tempore factus fuit.

id est sine exordio temporis ; in multis enim locis sic invenimus citra ut citra montem, citra cruorem et hoc est : an careat principio ? *an sit sortitus originem ex tempore,* id est incipiendo cum eo vel in eo.

Factus est. Superius concluserat quod omne quod gignitur ex aliqua causa gignitur, ergo et mundus. Sed quia multi credebant V 22v mundum non esse genitum sed caruisse initio, quod si verum esset illatio, probat mundum esse genitum faciendo in uno versu tria necessaria argumenta sic : vere mundus est genitus quia est factus et omne factum genitum ; et vere est factus *utpote,* id est sicut, *corporeus* et omne corpus ex diversis partibus conjunctum et sic factum ; et vere est corporeum, quia videtur et tangitur quod solis coporeis convenit, et hoc est : *et qui videatur et tangatur. Siquidem,* confirmat hoc argumentum quod si videtur et tangitur est corporeus ; *sic siquidem,* id est quia res hujusmodi, id est visibilis et tangibilis, est *corporee et sensilis nature.* Sed quia sensibile dicitur quod sentit ut in definitione animalis, sensibile animal est, ne putaretur ita hic accipi, dicit omnia ea esse sensibilia que aliquo percipiuntur sensu, et ita est a passivo non ab activo, et hoc est : *porro,* scilicet expletiva conjunctio, *ea sunt sensibilia que presumit,* id est percipit *opinio* id est imaginatio *commota aliquo sensu,* quia omnis opinio, ut prediximus, habet principium a sensu, *sensu commota,* sensus enim dicit ad imaginationem sicut ratio ad intellectum. Probato quod mundus sensibilis est probat quod factus est quia omnia sensibilia facta sunt, et hoc est : *Et ea* id est sensibilia *omnia facta sunt,* ergo et genita, et hoc est : *habent substantiam* id P 57v est subsistentiam ex *aliqua generatione* id est ex aliquo principio. *At vero* mundus factus est sed *omnia facta habent auctorem,* et hoc est *at vero,* si mundus factus est auctorem habuit, et non est cassa causarum inquisitio.

Igitur opificem. Probato aliquem auctorem mundi esse, subjungit quis sit, scilicet ille qui nec digne potest inveniri nec digne

---

7 initio : principio V 10-11 *utpote* id est sicut corporeus : utpote quia videtur et tangitur V 17 animalis, sensibile animal est : animalis, si animal est substantia animata sensibilis est V 20 *porro* P A : *opinio presumit* id est presumptuose judicat, *porro* V 22-23 *sensu commota...* ad intellectum : *om.* V A 26 ergo et genita P A : et quia facta genita V 28-29 *at vero...* et hoc est : *om.* V 29 cassa *om.* V

demonstrari, et hoc est bona creatoris definitio, quia in hac vita V 23r digne inveniri non potest propter sue quantitatem essentie et parvitatem nostre scientie ; hecque restat perfectis in alia vita scire. Item quod de eo invenitur digne manifestari non potest. Omnes enim sermones ad loquendum de creatis inventi sunt sed postea cognito creatore propter quamdam similitudinem ad loquendum de eo sunt translati, ut hec nomina : pater et filius, et hec verba : genuit, creavit, fecit, voluit. Conclusio. Quoniam quidem mundus habet auctorem, ergo videamus qualem, talem scilicet qui non digne potest inveniri nec manifestari, et hoc est : *igitur opificem*, creatorem quia genuit sine materia, *universitatis*, id est mundi qui predicta ratione universitas dicitur vel omne, tam est *digne* idest perfecte *invenire quam est impossibile inventum*, id est quod de eo est cognitum *digne* id est proprie *effari* ;

Certe etc. Ostensa efficiente causa mundi, ostendit formalem, scilicet divinam sapientiam que exemplum dicitur, sed quia superius dixerat exemplum aliud mutabile aliud immutabile, ostendit immutabile exemplum mundi. Conclusio. Certum est divinam essentiam esse efficientem causam mundi, et cum hoc certum sit, *certe non est dubium* immo certum *ad cujusmodi exemplum mundani operis*, id est juxta quam sapientiam mundum fecerit, *constituens fundamenta* id est quatuor elementa quibus innititur omnis corporea creatura ut edificium fundamento ; *mundani operis* id est mundi qui est opus suum. Deinde ponit in questione qualitates exemplorum, scilicet *utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem*, id est eternam, et est periphrasis id est cirumlocutio divine sapientie ; ipsa enim est exemplum juxta quod omnia formantur, *obtinens solam proprietatem* et nullum accidens *immutabile*, quia V 23v non variatur, *perpetuam* id est eternam, et est una pro alia. Quod ut melius intelligatur, quid proprie sit eternum, quid sempiternum, quid perpetuum dicamus : eternum est quod caret principio et fine ut creator ; sempiternum est quod carens fine habet princi-

---

1 demonstrari : manifestari A
23 id est mundi qui : *om.* P
26 eternam P A : externam V
29 et est una : et cum una P

---

2 Cf. *Philosophia mundi*, PL 172 43d ; *Philosophia* Ott., p. 38, l. 14.
27 Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 62r.

pium non in tempore sed cum tempore ut mundus ; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima humana ; sed tamen sepe invenimus unam de istis dictionibus pro alia ut hic perpetuum pro eterno. Omnis enim proprietas divine substantie caret principio et fine.

An ad factum et elaboratum, quod est descriptio humane sapientie. Ea enim exemplum est eorum que ab homine fiunt ; *factum* quia principium habet ab alio ; *elaboratum* quia proprio labore acquiritur. *Nam si est*, probat exemplum mundi fuisse immutabile ostendendo tales illius mundi esse proprietates quod ab alio exemplo haberi non posset. Conclusio. Vere exemplum mundi est immutabile. *Nam si mundus incomparabili pulchritudine est*, sed ne dubitanter putetur dixisse, addit : *ut quidem est, opifexque et fabricator*, opifex creator opem ferendo fabricator creando est, *optimus*, ut vere est quia est summum bonum ; *perspicuum est quod molitio*, id est compositio mundi *sit instituta* id est facta juxta *exemplum* id est sapientiam *proprietatis sincere* quia nichil eam latet, *et immutabilis* quia nullo modo variatur, et hec est sola divina.

Sin vero. Probato quod juxta immutabile exemplum factus est mundus, probat hoc idem indirecta argumentatione, ostendendo scilicet inconveniens quod inde sequeretur si aliter esset. Conclusio. Vere ita necesse est quia nisi ita est, inconveniens inde sequitur, hoc est : *sin autem* sin habet negationem precedentis et positionem contrarii, et hoc est : *sin* id est si istud non est sed contrarium, ergo factus est mundus ad exemplum elaboratum, id est juxta sapientiam labore acquisitam que sola humana est ; quod V 24r quidem juxta tale exemplum formatus sit, *fas non est*, id est licitum *cogitari aut concipi mente*, est enim impossibile. *Quod cum sit* etc. hoc est conclusio precedentis propositionis ; quoniam non est fas concipi mente mundum esse factum ad elaboratum exemplum, *cum sit alienum rationis*, id est contra rationem, *liquet* id est liqui- P 58r

---

18-19 et hec est sola divina : *om.* A   23 Vere V : unde P A
28 formatus sit V : *om.* P A

3-4 Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 59r.
15 optimus, cf. infra.

dum et apertum est *Deum opificem* id est creatorem *in constituendo mundum* id est dum constitueret mundum *secutum exempli normam*, id est regulam *venerabilis exempli* id est sue sapientie *quippe* ac si diceret : quid mirum si hoc dicam : *hic* id est mundus est *speciosissimus omnium generatorum*, quod est probatio qualitatis et exempli ; *ille* id est creator est *auctor maximus*, quia magnus auctor est homo major natura et maximus creator, que utraque sunt argumentum predicti, *et in ratione et prudentia sui operis* id est in rationabili et prudenti compositione sui operis, *fuit hic accommodatus his que semper eadem sunt*, id est sapientie sue et potentie que invariabiles sunt. Et notandum est genus locutionis : in componendo hunc librum accommodatus sum huic alii juxta quem facio, sic in compositione mundi creator fuit accommodatus sue sapientie et potentie, quia juxta eas mundum composuit. *Imago* etc. Hic est principium versus et conclusio ex premissis : quoniam quidem mundus factus est juxta divinum exemplum vel divinam sapientiam que dicitur archetypus mundus, ergo, dicit Thimeus, *opinor* quidem, ipse est *imago alterius* id est archetipi mundi.

Et quoniam etc. Loquens de formali causa id est divina sapientia proprietates illius assignavit, quod scilicet est immutabilis, eterna et sincera. Sed qualiter genita a creatore et tamen illi coeterna tacuerat. Ideo subjungit hic quare hoc tacuit et illud ostendit ; hoc tacuit quia est ineffabile, illud dixit quia est cognosci possibile, et hoc est : *distinguende sunt* id est discernende *nature* id est proprietates *imaginis* id est mundi *et exempli* id est divine sapientie. Quorum alterum est carens principio, alterum habens principium ; alterum immutabile, alterum mutabile, sed generatio divine sapientie non est tractanda, et subjungit quare, *quoniam rationem originis explicare non est factu facile* id est ad faciendum ; originis id est divine sapientie que dicitur origo non quod oriatur sed quoniam ex ea omnia oriuntur, quoniam generationem ejus quis enarrabit?

Cause etc. Subjungit quare difficile sit explicare rationem originis, quia rationes de unaquaque re debent esse similes rebus de

---

6 auctor V : *om.* P A 16 divinum exemplum : *om.* P A
17 Thimeus : *om.* V

21-22 Cf. *Philosophia mundi*, PL 172, 45 ab.

quibus sunt, ut si loquimur de re pertinente ad physicam physicas illius inducamus rationes ; si ad astronomiam astronomicas et sic de aliis. Ergo si loquimur de creatore rationes divinas, invariabiles, incontradicibiles oportet nos invenire ; quod est homini impossibile, cujus sapientia est caduca, variabilis et fallax. Conclusio. Non est facile factu explicare rationem originis quia cause id est rationes de causis *que ostendunt* id est quibus ostenditur *cur unaqueque res sit* sunt *consanguinee* id est consimiles *earumdem rerum de quibus sunt.*

Itaque etc. Quoniam quidem rationes consimiles sunt rebus, ergo et est illatio de divina sapientia, et hoc est : *itaque causa et ratio* id est rationabilis causa *generis* est id de genere, quia cum genera careant ablativo casu loco illius ponit genetivum ; generis id est divine sapientie sic dicte quia juxta eam omnia gignuntur, *constantis* quia non variatur, *stabilis* quia caret fine, *nature*, quia ex ea omnia V 25r
nascuntur ; *rei* quia retur id est intelligitur et minime sentitur *perspicue intellectui et prudentie* id est perceptibilis solo prudenti intellectu ; *causa* inquit, talis rei *reperitur constans* id est invariabilis *et perspicua* id est aperta *et inexpugnabilis* que non possit contradici.

At vero. Ostenso quales debeant esse rationes de creatore, subjungit quales de mundo. Conclusio. Talis debet esse ratio de creatore. *At vero ratio ejus rei,* id est de re ea *que facta est ad similitudinem rei constantis et perpetue,* id est divine mentis predictis rationibus sic dicte, *mutuatur perfunctoriam similitudinem,* id est verisimilis non necessaria, perfunctoria enim similitudo est verisimilis non necessaria. Talis de mundo habetur quia cum fere per singulas horas varietur nulla certa ratio de eo habetur. Et subjungit causam quare perfunctoria ratio sit hominis de mundo, scilicet et propter mundi mutabilitatem et humane rationis imperfectionem. Conclusio. Ratio de mundo est perfunctoria *utpote* pro sicut *imaginis* id est mundi qui est imago archetipi mundi *et simulacrum rationis,* id est imperfecta ratio quia sola divina ratio vera est, ratio humana vero est ejus simulacrum, vel potest istud *utpote* sic legi quod sit parenthesis ad probandum quod dixerat : *que facta est* ; bene dico P 58rb

---

10 consimiles : similes V 10 ergo et est illatio : ergo et ille P 15 ea : eo V 23 ea : illa V 26-27 perfunctoria... non necessaria : *om.* P A 33 imperfecta : perfecta V

que facta est utpote id est sicut *res imaginaria imaginis* id est divine sapientie que est imago divine essentie, ut supra expositum est *et simulacrum* et est ephexegesis.

Quantoque est. Conclusio. Nulla debet reddi ratio de creatore nisi vera et necessaria, sed de mundo sola verisimilitudo sufficit. Sed ad hoc quod aliquis posset dicere : quid prevalet veritas verisimilitudini ? Respondetur : *Quantoque essentia* id est res carens principio et variatione est *melior generatione* id est re generata et variabili *tanto veritas prestantior incerto* id est incertitudine rationis de mundo. Sed cum hoc debuit dicere ponit illius species, scilicet *fame et opinionis*. Omnis enim humana ratio aut fama est aut opinio quia vel dicimus quod ab alio accepimus et tunc est fama, vel ea que per nos credimus et tunc est opinio. *Quare predico.* Quoniam quidem sufficiunt rationes de mundo verisimiles et non necessarie, ergo, si per omnia non dicam necessaria, *ne mireris*. Ita habemus a Platone quod de Deo nichil est dicendum nisi verum et necessarium sed de corporibus quod nobis videtur verisimile, etsi aliter possit esse. Non ergo sumus vituperandi si ubique non inducimus argumenta necessaria, et hoc est *quare* scilicet quia de mundo sufficit verisimilis ratio. *Predico jam nunc o Socrate*, antequam ostendam proprietates mundi *ne mireris si minime* id est non *valuerim* id est potuerim *afferre* id est inducere *rationes inconcussas* id est necessarias *dum disputatur* id est tractatur de *natura* id est creatione et proprietatibus *universe rei* id est mundi sic predictis rationibus dicti.

Quin etc. Dico ne mireris *quin* id est *potius intueare si afferam rationes nichilominus consentaneas* id est verisimiles *quam quivis alius*. Ita facienda est comparatio inter rationes diversorum ut meliores retineantur, non ubique querenda est necessitas ; afferam rationes *consentaneas* id est convenientes et proximas rei. *Memento* subjungit quare patiende sunt verisimiles rationes tantum, quia homo homini loquitur ; unde potest falli et dicens et audiens.

Leges certaminis sacri. Sacrum certamen dicitur hoc opus de

---

27 Cf. *Philosophia*, Ott., p. 36, l. 15-27 ; p. 37, l. 1-2.

6-7 verisimilitudini : dissimilitudini V 17 videtur : *om.* P 20 ostendam : *om.* V 28-29 afferam rationes consentaneas, id est convenientes et proximas rei : *om.* P A 32 certaminis sacri : id est sacre disputationis de sacris, id est de causis et de composito mundo A

causis mundi et de mundo compositum ; *leges* illius, ut primum ostenditur efficiens deinde formalis deinde finalis et postea materialis. Superest igitur ut exsequar finalem causam et materialem. *Dicendum est igitur.* Quoniam quidem exsequende sunt leges sacri certaminis, ergo dicendum est de finali causa, et hoc est : *Dicendum* V 26r *est cur creator* ex nichilo, *fabricator* ex materia *putaverit instituendum* id est creandum *hoc omne* id est hunc mundum. *Optimus erat.* Incipit ostendere finalem causam mundi scilicet divinam bonitatem. Cum enim certum esset divine sapientie omne bonum cum participatione plurium in commune ductum pulchrius elucescere, talem facere creaturam voluit que ratione et intellectu illam inquireret, inquirendo inveniret, inventam diligeret, dilectam imitaretur. Et quoniam duo genera creaturarum sunt, scilicet corporea et incorporea, ut in utroque esset aliquid rationale, angelum et hominem creavit, sed angelo quia spiritus est celum reliquit, homini ut ponderoso terram habitationem permisit. Sed quia homo est diversorum indigens, propter hominis indigentiam cetera creavit. Vere ergo sola bonitas fuit hominem creare sicut et necessaria homini preparare. Ergo sola divina bonitas est omnium finalis causa, et hoc est : *optimus erat* creator, quia nichil melius est ipso vel equaliter bonum. Sed ne aliquis putaret quod optimus esset sed invidia tardaretur, addit : *Porro* id est certe *invidia relegata est,* id est retro legata id est remota ab *optimo* id est creatore, quod per definitionem invidie probari potest. Est enim invidia alienis bonis affligi, quod in creatore convenire non potest, a quo et in quo est omne bonum nec ab eo alienum. Ergo cum omnia et sciret et posset nec invidia retardaretur omnia bona creavit. P 58v

Itaque. Quoniam quidem sola bonitate omnia creavit ergo cuncta bona fecit, et hoc est : ita voluit et ita fecit quia omnia quecumque voluit fecit ; *cuncta sui similia* id est bona ut ipse bonus est. Sed ne aliquis putaret quod bonitas creature, quia similis bonitati creatoris, equalis illi esset addit : *Consequenter,* a longe enim imitatur, V 26v non equat eam ; et ne iterum in omnibus creaturis equalis

---

12 imitaretur : in quantum posset *add.* A   24 invidie : mundi V

---

8 et ss. Cf. *in Boetium de Cons.*, lib III, m. IX, Troyes 1381, f. 60r ; *Philosophia*, Ott., p. 40, l. 1-10.

bonitas estimaretur, addit : *Prout cujusque natura esse poterat capax beatitudinis,* id est talem dedit unicuique bonitatem que sue nature convenit. *Quam quidem* conclusio precedentium que talis est : Cum Deus sola voluntate omnia fecit, *si quis dicat illius voluntatem esse rerum originem illi consentiam,* nec est contrarium divinam voluntatem et bonitatem esse rerum causam.

Volens etc. Quia voluit cuncta esse bona non reliquit ullam propaginem mali, et hoc est : *Volens Deus omnia bona provenire nullius mali propaginem relinqui,* qui nec malam creaturam fecit nec malam naturam creature attribuit. Sed postea ex se corrupta natura malum operata est. Hoc est contra eos qui dicunt creatorem duas naturas rebus attribuisse, unam bonam alteram malam. Non ergo dicendum est hominem esse hujus nature quod peccet, sed hujus corruptionis, et si inveniatur ibi accipiatur pro consuetudine juxta illud : consuetudo est alia natura. Sed quia multa videmus quotidie mala, addit : *Prout fert natura eorum que nascuntur,* ac si diceret : ex natura non est malum quod videmus, sed ex corruptione nature quia etiam diabolus ex natura bonus est, sed voluntate et opere malus.

Et ut nichil malum esset, *ex inordinata jactatione redegit in ordinem.* Sed quia hanc inordinatam jactationem quidam chaos dicunt, in quo fere omnes modernos errare cognoscimus, de eo aliquid dicamus, communem sententiam proponendo, deinde rationibus eam improbando, ad ultimum nostram sententiam confirmando. Dicunt igitur fere omnes elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse sed modo simul ascendere modo simul descendere. V 27r Subjungunt rationem quare, ad caritatem et dilectionem creatoris dilatandam, scilicet ut ostenderet quanta rerum confusio foret nisi potentia et divina sapientia eas ordinaret. Nos vero dicimus hanc esse falsam sententiam, deinde rationem non esse convenientem. Prius ergo probemus esse falsam sententiam, deinde rationem non convenientem. Dic ergo quisquis hoc affirmas : elementa tunc

---

6 et bonitatem esse causam rerum : *om.* V 7-8 *texte défectueux* V 20 et ut : aliter P 23 proponendo : ponendo P 29 potentia : providentia A 32 Dicet ergo quisquis hoc affirmat P

---

21 et ss. Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. IIII, m. IX, Troyes 1381, f. 60v ; *Philosophia mundi,* PL 172 53 d.

erant corpora vel non? Si corporea non erant, materia alicujus non erant nec igitur elementa quia sunt corporum materia. Si corporea erant locum aliquem obtinebant ; omne enim corpus in aliquo loco est, nec sine loco esse potest ; si in aliquo loco erant, vel ubi sunt modo, vel alibi ; sed extra elementa nullus locus est. Erant ergo ubi nunc sunt, etsi non essent disposita ut nunc sunt ; aliud igitur eorum superiorem, aliud inferiorem locum obtinebat, duo vero media loca. Si ergo ut affirmas simul ascendebant, superius cum aliis ascendebant, sed non erat quo ascenderent ; similiter si simul descendebant inferius cum aliis descenderent, sed non erat quo ; nec ergo simul ascendebant nec simul descendebant. Falsa est ergo eorum sententia.

Inconveniens est etiam eorum ratio quam inducunt, scilicet Deum hoc fecisse ut ostenderet quanta rerum confusio foret nisi eas ordinaret. Cui ostenderet? Angelo, sed angelus naturas rerum scit natura propria et gratia divina. Homini, sed nondum erat homo, et si ut homini ostenderetur facta esset, usque ad creationem hominis servaretur, sed ante ordinata est. Hec ergo ratio non est conveniens. Nostra vero sententia est elementa in prima creatione fuisse ubi nunc sunt et easdem quas nunc habent substantiales qualitates obtinuisse sed non accidentales. Etenim terra erat tota cooperta aquis, aqua spissior quam modo et obscurior, similiter aer quippe cum neque sol neque luna neque alie stelle erant quibus illuminaretur. Ignis similiter spissior erat quam modo sit. V 27v
Id vero quod terra omnino erat cooperta aquis neque aliquo lumine illustrata, nec edificiis distincta nec suis animalibus repleta, quod aqua et aer spissiora et obscuriora erant, quod in superioribus stelle non apparebant, vocaverunt chaos, id est confusionem elementorum. Unde Moyses : terra erat inansis et vacua et tenebre erant super faciem abyssi.

---

13 inconveniens est etiam : nec vera est V 14 fecisse : fortasse V 16 scit : *om.* V 17-18 usque ad creationem V A : usque ad extremitatem et creationem P 21 obtinuisse P : habentia V ; obtinentia A 21 etenim : quia V 27 spissiora et obscuriora : spissi et obscuri P

---

13 et ss. Cf. *in Boetium*, l. c., f. 61r ; *Philosophia mundi*, l. c. 53 c.

16 et ss. L'opinion contraire est défendue dans la Somme de Robert de Melun, recensio brevis, Paris, B. N. lat. 14522, f. 5v.

Chaos sic dissolutus est. Cum aqua sic usque ad majorem partem aeris esset elevata, aer vero spissus et ignis similiter in ea spissitudine aliquid terre et aque substantie inerat, que ex calore ignis et siccitate coagulata et durata corpora stellarum lucida et visibilia creavit. Quod vero in corpore stellarum et de superioribus et de inferioribus elementis sit aliquid, dominante tamen superiori, ex hoc potest perpendi quod visibilia splendida et mobilia sunt. Quod enim visibilia sunt ex visibili vel ex invisibili habent, ex invisibili autem nichil visibile ; unde Lucretius : « Ex insensibilibus ne credas sensibile nasci » ; Macrobius : « Omnis qualitas geminata crescit, nunquam contrarium operatur ». Ex visibili ergo, id est ex terra et aqua habent quod videntur. Similiter quod splendida sunt et mobilia non habent ex obscuro et immobili ; ergo ex splendido et mobili id est ex igne et aere. Facta sunt ergo ex quatuor elementis, sed de inferioribus dominante in eis aqua, de superioribus ignis ; quod ex hoc potest probari quod calorem terris conferunt et ad nutrimentum sui humorem hauriunt ; similia namque congaudent similibus. Hic subjiciet aliquis : cum in aere sit humor spissior quam in ethere, calor vero etsi non tantus, quare in aere non sunt facta [V 28r] corpora stellarum ? Nos vero dicimus quod quamvis aer sit calidus est tamen et humidus ; non ergo potuit desiccando spissare et sic corpus luminosum et visible creare. Veluti si aqua spissa supponatur igni sepe spissatur et in lapideam vertitur substantiam ; si autem supponatur aque bullienti ita quod ab ea sola recipiat calorem non spissabitur.

Sed secundum Constantinum cum quatuor sint elementa et in unoquoque sint due qualitates, unam ex se habent, aliam ex alio. Ignis ex se est calidus, sed ex motu siccus. Aer est humidus ex se, calidus ex igne. Aqua humida ex aere, frigida ex se. Terra sicca ex se, frigida ex aqua. Que vero qualitas in unoquoque est ex se

---

5 corpore : compositione P 9 ex insensibilibus P : ex invisibilibus V ; ex invisibilibus et insensibilibus A 11-12 et aqua : *om.* V 18 subjiciet : objiciet A 25 non spissabitur : *om.* A

---

9 Lucretius, *De Rerum Natura*, Lib. II, 888 ; ed. Ernout, p. 77.

10 Macrobius, *Comm. in Sommium Scipionis*, II, 15 in fine ; cf. *Dragmaticon*, p. 28.

26 et ss. Cf. *Philosophia mundi*, PL 172, 55 ; *Dragmaticon*, p. 74.

magis in eo valet quam que est ex alio. Quamvis in aere sit igitur calor, non potuit humiditatem desiccando corpora stellarum creare. Iterum, quod magis est, non fuit voluntas creatoris stellas in aere esse ; cum enim vicinus sit terre, si in eo essent stelle ex vicinitate terram incenderent nec aliquid in ea vivere posset. Corporibus stellarum sic creatis quia ignee erant nature, moveri ceperunt et ex motu aera subditum calefacere ; sed mediante aere aqua calefacta diversa animalium creavit genera. Quorum quedam que plus habuerunt superiorum elementorum aves facta sunt ; unde aves modo sunt in aere ex levitate superiorum modo descendunt ad terram ex gravedine inferiorum. Alia vero que plus aque habuerunt, pisces sunt qui in hoc solo elemento nec in alio vivere possunt. Sic pisces et aves ex aqua facti sunt ; unde scriptum est : « Magne Deus potentie....

Istis sic ex aqua effectu superiorum creatis, ubi tenuior calore V 28v et creatione predictorum desiccata, apparuerunt in terra quasi quedam macule quas homines inhabitant et cetera animalia. Sed cum terra ex precedenti humore esset lutosa, ex calore bulliens, diversa animalium genera creavit ; et si in aliqua parte illius plus fuit de igne, nata sunt cholerica animalia ut leo ; si de terra, melancholica ut asinus ; si de aqua phlegmatica ut porcus. Ex quadam vero parte in qua elementa equaliter conveniunt humanum corpus factum est et hoc est quod divina pagina dicit, Deum hominem P 59ra ex limo terre fecisse. Non enim concedendum est animam que spiritus est et levis et munda ex limo factam esse, sed a Deo homini collatam. Unde dicit Scriptura : « Formavit Deus hominem ex limo terre et inspiravit in faciem ejus spiraculum vite ». Unde cum diversa melancolica facta sunt animalia, et infinita phlegmatica et cholerica, unus solus homo formatus est, ut ait Boetius in Arithmetica : « Omnis equalitas pauca est et infinita, equalitas numerosa et multiplex ».

---

3 creatoris : auctoris V   4 ex vicinitate : *om.* PA   9, 11 habuerunt : habent P   13 facti : creati A   15 superiorum : predictorum A V   22 equaliter : *om.* V   23 dicit : sonat V

13-14 Hymne attribué à S. Ambroise, *De opere diei quintae*, PL 17, 1190.
19 et ss. Cf. *Philosophia mundi*, PL 172, 55 c.
21-22 *Philosophia mundi*, ibid. : *Dragmaticon*, p. 76.
26 *Gen.* II. 7.
29 *Arithmetica*, I, 21-22, ; PL 63 1099.

Sed dicet aliquis eadem ratione plures adhuc quotidie posse creari homines. Nos vero dicimus verum si divina esset voluntas quia ut aliquid sit natura operante necesse est divinam voluntatem precedere. Item dicet hoc esse divine potentie derogare sic hominem esse factum dicere ; quibus respondemus e contrario id esse ei conferre quia ei attribuimus talem rebus naturam dedisse et per naturam operantem corpus humanum creasse.

Et quoniam de chao satis diximus, de inordinatea jactatione cujus facit hic Plato mentionem dicamus. Ait enim *Deus ex inordinata* V 29r *jactatione in ordinem redegit*, non quod unquam inordinate jactarentur ; quis enim locus esset inordinationi, Deo cuncta disponente ? sed quia esset nisi, sicut nunc sunt, a Deo ordinata essent. Cum enim terra naturaliter tendat deorsum ignisque sursum nisi terra locum obtineret inferiorem, ignis superiorem, hec semper A 120vb tenderet ad inferiorem, hic ad superiorum, sicque inordinata esset jactatio. Hanc redegit Creator in ordinem terre locum conferendo inferiorem ut hec non haberet quo descenderet neque hic quo ascenderet. *Ex inordinata* igitur *jactatione* Deus elementa redegit in ordinem, non que fuerit sed esse potuit. Duobus enim modis malum arcetur, anticipatione et correctione, et hoc est : Deus redegit in ordinem res ex inordinata jactatione.

Deinde subjungit quare, scilicet *sciens formam* id est qualitatem *ordinatorum prestare* id est prevalere *inordinatis* loco *confusis* proprietatibus. *Nec vero* alio modo probat Deum fecisse cuncta bona per naturam, scilicet illius scilicet quia *non erat fas tante bonitati* quanta est divina *quicquam facere nisi pulchrum* id est honestum.

Eratque certum. Incipit ostendere causam creationis anime que talis est ; cum vellet suam bonitatem ut imitaretur cognosci sciens eam solo intellectu posse percipi nec intellectum sine anima posse esse, creavit animam eique vim intelligendi contulit, et hoc est : *et erat certum tante divinitati* cujus qualitas exprimi non potest,

---

4 derogare : *om.* P 5 dicere : *om.* P 6 ei : *om.* V 9-10 Deus redegit : Deum deduxisse P A 19 malum arcetur : *om.* V 26 quanta est divina : quia Deo non convenit

---

8 et ss. Cf *Philosophia mundi*, PL 172, 53d ; *Dragmaticon*, p. 33.

nichil eorum que sentiuntur id est corporum *hebes dumtaxat* et exponit *nec intelligens esse melius intelligente* immo unumquodque est pejus, et est litotes *et erat certum.*

Intellectus porro nonnisi anime provenire. Solius enim anime non corporis potentia est intellectus. Si enim corporis esset, augmentata causa corporis augmentaretur intellectus quia crescente causa crescit effectus. Sed videtur quod crescente causa carnis, decrescit V 29v intellectus, et decrescente ea crescit intellectus. Notandum est quod hic loquitur de anima mundi. *Hac igitur,* quoniam quidem intellectus sine anima esse non poterat, igitur locavit id est posuit intellectum in anima ut proprietatem in eo cujus est et animam locavit in corpore ut in suo habitaculo. Hic quidam accepta occasione dicunt animam esse localiter in corpore, quia ita est in eo quod de ejus essentia nichil extra ipsum est; quidamque dicunt quod in corde habet sedem ibique essentialiter est in aliis partibus potentaliter. Alii dicunt in cerebro alii totam in singulis partibus corporis esse, sed quomodo possit hoc esse in hac vita sciri non potest. Alii P 59rb dicunt eam esse in corpore sed non localiter quia spiritus est. Nos vero illis consentimus qui dicunt eam localiter esse in corpore et totam et integram in singulis partibus dicunt, *et locata intellectu in anima et anima in corpore. Hac reputatione,* scilicet ut esset aliquis intelligens, Deus *composuit totum animantis* id est mundi in omni suo *ambitu animantis,* quia est in perpetuo motu vel quia in eo quedam vivunt; *veneranda illustratione composuit,* id veneranter illustravit animam que est lux cordis. *Ex quo* quando quidem locata est anima in corpore et intellectus in anima, *ex quo apparet mundum esse* ut prediximus *intelligens* propter partem intelligibilem scilicet angelum et hominem vel propter rationabilem motum firmamenti, et hoc non habet ex se sed *sanctione divine providentie,* scilicet quia Deus sic providendo sancivit. *Hoc ita posito,* quia dixerat mundum esse imaginem archetipi ejusque formalem causam esse divinam sapientiam, quia ejusdem imaginis diverse formales cause solent esse, una visibilis ut figura cujus est exemplar

---

6 crescente causa : *om.* A 14 quidamque dicunt : dicuntque quidam V
18-19 Nos vero illis consentimus qui : Nos vero illud consentimus quod V

---

12 et ss. Cf. *Philosophia mundi,* PL 172, 98 b.

V 30r alia invisibilis ut sapientia artificis, et ne aliquis putaret mundi esse aliquem visibilem formalem causam probat nullam esse quia nichil precessit mundum cujus esset aliqua figura ; et si ad alicujus figuram factus esset imperfectus esset quia nichil potest inveniri cujus figura omnia comprehendere posset, et hoc est : *hoc ita posito*, scilicet quod mundus a Deo factus est juxta sapientiam suam ; *expedienda sunt ea que sequuntur*, et postea ostendit ea, scilicet *ad similitudinem cujus animantis constituerit eum suus conditor. Speciali* etc. Solvit quod proposuerat dicens *nemini* id est *nulli speciali* siquidem fecit eum *similem*, et vocat specialem quodlibet genus creaturarum, id est omnium collectionem quia, ut species continetur in genere, ita omnia continentur in mundo sed mundus in nullo. Subjungit causam quare nulli speciali fecit eum similem : *Siquidem* id est quia *perfectio est in genere* id est in mundo, *non in specie*, id est in aliquo contento in eo, *et idcirco mundus minime* id est non perfectus esset factus *similis imperfecto* id est alicui speciali.

At vero. Probato quod nulli speciali fecit eum similem subjungit ad cujus similitudinem eum fecit, scilicet ad similitudinem sue sapientie, quod superius dixerat, sed hoc repetit ut aliquid addat. Conclusio. Non fecit ad similitudinem alicujus specialis, *at* id est sed ad similitudinem *ejus animantis* in quo continentur *omnia genera et quasi quidam fontes intelligibilium animalium*, et hoc est periphrasis archetipi mundi id est divine sapientie in qua continentur animalia intelligibilia. Mos fuit Platonis divinam cognitionem de aliqua re nomine ipsius rei vocare, sed etiam differentiam adjungere intelligibilem. Unde divinam cognitionem de homine vocat intelligibilem hominem, de lapide intelligibilem vocat lapidem, que eadem vocat ideas id est formas. Ita enim ut cognovit
V 30v res formavit. In divina igitur mente que est archetypus mundus, genera intelligibilium animalium continentur, id est cognitiones de diversis generibus animalium. *Et quasi quidam fontes* ut enim rivus a fonte, sic omnia ab eis sunt que sunt in divina mente, siquidem vero in eo continentur. *Siquidem* id est certe *alter mundus*
A 121ra id est divina sapientia *complectitur* cogitatione et non loco *genera* id est diversitates *animalium perinde* id est taliter *ut hic* mundus visibilis complectitur *nos et cetera* scilicet omnia que sunt in mundo divina sapientia comprehendit.

---

35 ut hic : *om.* A

Ergo intelligibili. Quoniam quidem ad similitudinem divine sapientie factus est ergo ut et illi uni similis esset unum fecit ut ipsa una est, et est causa non argumentum, et hoc est : *ergo opifex* id est creator *volens hoc* id est mundum *gigni perfecte simile* id est omnibus modis, et subjungit cui, id est *substantie* id est archetipo mundi id est divine sapientie que existit intellectu id est solo intellectu percipitur et omnia intelligit, *precellenti* quia ex ipsa sunt omnia, *principali* quia dominatur omnibus, *constituit animal* quia ipsa est eterna vita, *unum* quia ipsa una est ; sed quia effectus debet differre a causa, subjungit quo differt, scilicet in hoc quod *sensibile et visibile, continens* quia in mundo continentur *convenientia sue nature* id est habentia principium ut ipse et sic removet creatorem, vel convenientia sue nature id est viventia et ideo subjungit : *que fruuntur vita intra conseptum* id est duo media *et limites* id est duo extrema.

Timée 34b-35c.

Hec igitur prospicientia Dei. Hec est omnium precedentium conclusio. A 122rb Quoniam quidem Deus talem voluit futurum mundum V 37v qualem prediximus, ergo et fecit et hoc est : *Hec igitur Dei prospicientia genuit eum levem,* id est planum sine eminentia partium ut predictum est, *et equiremum* id est semper equaliter se moventem, et est tractum a navi in qua si sint equales ordines remorum equaliter se movet, *et indeclivem* id est non descendentem et ascendentem ; *et a medietate* id est a terra *undiqueversum* id est ex omni parte equaliter distantem ; terra enim centrum firmamenti est ; *ex universis* elementis *et perfectis* scilicet sine diminutione partium vel proprietatum propter predictas causas, *totum* in partibus *perfectum* in proprietatibus ; et hoc fecit *juxta Deum* id est archetipum mundum qui est divina sapientia, *nativum* non quod nascatur sed quia omnia ex ipso habent nasci, *et unquam futurum* id in tempore, non in se, seipsa enim eterna est sed in suo effectu.

Animam vero. Hucusque de causis mundi et ejusdem creatione

11-12 sue nature : ea vel nature P 19 planum : manum V 20-21 semper equaliter... id est non : *om.* V

V 38r egit. Hoc facto de ornatu ejusdem dicere incipit, et est ornatus mundi quicquid in singulis videtur elementis, ut stelle in celo, aves in aere, pisces in aqua, homines in terra etc. Sed quia quedam eorum sunt in motu, quedam crescunt, quedam discernunt, quedam sentiunt, hoc vero non ex natura corporis sed ex natura anime habent. De illa tractare incipit, scilicet de anima mundi. Et est anima mundi spiritus quidam rebus insitus motum et vitam illis conferens ; hic est in omnibus totus et integer sed non in omnibus equaliter operatur. Unde Virgilius : « Quantum non noxia corpora tardant ». Hunc spiritum dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec modo negamus nec modo affirmamus. Agit hic modo de anima mundi, ostendendo qualiter sit locata in mundo, deinde qualiter a creatore sit excogitata, deinde conjunctionem illius et corporis et officia que in eo exercet.

Conclusio. Non tantum corpus mundi visibilis creavit *vero* id est sed animam mundi *locavit* id est posuit *in medietate* non in sole ut quidam dicunt, quia idem Plato dicit solem non esse medium sed post lunam positum ; sed in medietate id est in communi : medium enim sepe pro communi accipitur. Una enim et eadem anima mundi tota est in planetis sed motum illic operans, in herbis et arboribus vegetationem, in brutis animalibus sensum, in homine rationem. Ita juxta naturam singulorum in singulis operatur tota in eis existens sed non omnes potentias exercens, et videtur postea exponere, dicens : *jussit eamdem equaliter porrigi per omnem globum*, per omnia que sunt mundo equaliter quia tota est in singulis etsi

---

3 quedam eorum sunt : semper *add.* V 4 discernunt : decrescunt V 7 motum : omnibus V 17 dicunt : estimant V 17 idem : *om.* A 20 tota est A : dicitur esse V 22 operatur : *om.* A 25 quia tota est... operans : *om.* V

---

7 Cf. *in Boetium de Cons.*, lib. III, m. IX, Jourdain, l. c., p. 75.

9 *Eneid.*, VI, 731.

11 De opinione animam mundi Spiritum Sanctum esse, cui aliquando favet auctor, cf. Abelardus, *Introd. ad Theologiam*, I, 17, PL 178, 1013 et ss. ; *Theol. Christ.*, I, ibid. 1144 et ss. Auctor *inBoetium de Cons.*, Jourdain, l. c., p. 75 ; rejicit hanc opinionem *Philosophia*, Ott. p. 47 et tacet Paris B. N. 6406 et 16094, f. 33r.

17-18 Cf. Glossa *in Tim.*, Paris B. N. 16579, f. 22v. ; Remigius, *in Boetium de Cons.*, et *Glossa in eumdem*, Paris, B. N. 14380, f. 32.

non in singulis equaliter operans ; *quo tectis interioribus partibus,* scilicet aqua et aer *extima quoque* id est superius et inferius elementum *circumdarentur ambitu anime,* non quod terra se moveat, sed quia quedam in ea moventur et mutantur *atque ita* scilicet quia equaliter anima in mundo locata est, cujus anime est circularis motus ut supra expositum est, *voluit* creator mundi *converti in or-* V 38v *bem* ; que enim in eo moventur scilicet ignis et aqua circulariter moventur, *atque in suum ambitum* scilicet circum se non diversa loca occupant, *et moveri* idem dico. *Solum precipuum* id est solum hujus potentie et dignitatis *qui sufficeret proprie reconciliationi.* Et est reconciliatio de discordia ad concordiam aliquorum reductio. Inter elementa vero est quasi quedam discordia, quoniam unum de elementis aliquid de alio consumit in substantiamque sui transformat ut calor ignis aliquid de terra et aqua et aere consumit ; sed hujus discordie est reconciliatio, quia quantum de uno elemento consumitur tantum de alio in idem reformatur ut predictum est, et quia quantum de aqua in estate consumitur tantum in hieme restauratur. Sic in mundo est quedam reconciliatio, sed ad hanc *non indiget alieno auxilio,* ut homo potu et cibo ; ideo dicit : *qui sufficeret proprie reconciliationi,* et hoc non ex alio sed *ex prestantia* id est dignitate *suarum virtutum.* Hujus etenim virtutis est ut partes suas inter se reconciliet, et hoc exponit : *nec indigeret extraordinario auxilio cujusquam.* Deinde subjungit quid inde sequitur : *amicumque semper sibi* id est concordem genuit eum, ratio quia inest perpetua concordia, et *summe* id est perfecte *beatum* quia nullum bonum ei deest et *preditum divina potentia* id est indissolubilitate.

Nec tamen. Tali ordine incesserat quod primum creationem mundi docuerat, deinde de anima mundi tractavit, sed ne aliquis inde accipiens occasionem crederet animam post mundum factam esse dicit non esse verum, immo simul facta fuit : ex quo enim fuit mundus et anima mundi ; et e converso si inveniatur anima dicta prior dignitate intelligendum est non spatii quantitate. Deinde subjungit quare tali ordine locutus est. Conclusio. Quamvis tali ordine locutus sim primo de mundo postea de anima mundi, *non tamen deus*

---

13 insubstantiamque sui : in suumque A 21-22 est ut : non V 25 et ratio... concordia : *om.* A 31 ex quo enim fuit : *om.* V 33 spatii quantitate : spatio V 34 locutus sim : *om.* A

V 39r *eo ordine ortum anime annuit*, et sequitur ephexegesis *nec fecit eam juniorem* in tempore *et posteriorem* dignitate. *Neque enim* vere non fecit sic quia non erat decens, et hoc est : *neque enim decebat rem antiquiorem a postgenita regi*, quod esset si anima posterior corpore esset, quod hoc ordine non est factum.

Sed hominibus mos est passim modo de uno modo de alio, *prepostereque et sine observatione ordinis fari*, naturaliter et maxime cum loquuntur de corporibus et spiritibus, et hoc quodam faciunt artificio. Etsi enim corpora sint posteriora tamen ad nostram cognitionem veniunt priora, deinde per proprietates quas spiritus in eis exercet ad cognitionem spirituum venimus.

At vero. Tali ordine non fecit. At vero *jussit* id est fecit, precipere enim suum est facere, quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit etc. *Animam preire nature corporis tam antiquitate*, id est dignitate *quam virtutibus* id est potestatibus, *et voluit esse dominam et principali jure* id est potestate *circa id quod tuetur* id est corpus.

Itaque etc. Quoniam quidem Deus talem excogitare voluit animam igitur excogitavit eam, et hoc est : *Itaque Deus tertium genus composuit*, id est quamdam animam que est quoddam genus rei, quedam mixtura rerum, *tertium* in aurea cathena omnium : divina enim essentia ita est quod a nullo, divina vero sapientia quod ab alio, anima mundi ex utroque, celestia corpora ex istis tribus, terrestria ex quatuor ; vel *tertium* non in essentia sed in potentia : habet enim vegetabilitatem, sensualitatem, rationem ; *hoc pacto* id est hoc modo. Deinde subjungit qualiter, more suo per integumenta loquens. Cujus prius verba ponamus, deinde expositionem, ad ultimum litteram legamus. Verba hujusmodi sunt, quod Deus ex dividua et individua substantia mixtam fecit substantiam, ex eadem diversaque natura mixtum genus nature et inde animam composuit. Verba ista a diversis diversis modis exponuntur, sed nos cetera pretermittentes ea tantum que in auctoritate inveniuntur exequemur, primo hanc divisionem facientes quod substantia
V 39v alia dividua alia individua, dividua ut corporea, individua ut spiri-

---

4 si anima : *om.* V   5 quod hoc ordine... : *om.* V   7 naturaliter et maxime : *om.* A   10 veniunt priora... quas : *om.* V   20 mixtura : maneries V

---

13 *Ps.* 32, 16-17 ; cf. *Philosophia*, Ott., p. 49, l. 7-9.

tus. Item ea que sunt ejusdem nature sunt in aliquo, diverse in alio ut homo et equus in hoc quod utrique sensibiles sunt ejusdem nature, diverse in hoc quod alterum est rationale alterum irrationale. Volens igitur Plato dicere Deum fecisse animam aptam ad dividuum et individuum genus substantie vivificandum et discernendum, et ad ea que in aliquo sunt ejusdem nature, in aliquo diverse, dicit Deum fecisse eam ex omni genere nature et substantie. Similia enim similibus comprehendimus ut ait ille :

Terram terreno comprendimus, aethera flammis,
Humorem humecto, nostro spirabile flatu.

Modo secundum hanc sententiam litteram exponemus. Deus *locavit* id est in mundo posuit *genus substantie* id est animam que est quedam mixtura substantie *mixtum* non essentia sed possibilitate vivificandi et discernendi, et subjungit unde : *Ex substantia individua*, deinde exponit melius *semperque in suo statu* id est ex immutabili et spirituali substantia ; *itemque ex alia*, scilicet dividua, quod ostendit per ejus proprietates : *que est corporum inseparabilis comes*. Omnis enim dividua substantia corpus est nec aliud esse potest ; *putatur se scindere per eadem corpora*, bene dixit *putatur* quia etsi in hoc diversa conveniunt quod existunt, diversa tamen est diversorum existentia. Ex illis duobus generibus substantiarum *locavit tertium genus substantie mixtum* ut expositum est, *inter utramque substantiam medium* non loco sed possibilitate vivificandi et discernendi. Et non tantum ex substantiis ut predictum est illam composuit, sed eodem modo *ex natura gemina biformique*, et hoc probat *quippe cujus pars idem* genere *pars diversum* specie *vocatur* ; et non est aliud, ex utraque natura illam naturam composuit, nisi quod naturam talem ei dedit quod vivificaret et discerneret que sunt eadem genere diversa specie. *Quod tertium genus nature locavit inter substantiam individuam et dividuam in conjugatione corporea* ; omnis enim dividua substantia corpus est, et V 40r
bene dixit naturam locasse inter substantias ; omnis enim natura

---

2 utrique sensibiles : utrumque est sensibile V 8 similibus : per similia V 24 non tantum : tantummodo V 24predictum : expositum A

8-10 Cf. Chalcidius, *in Timeum*, c. 50.

alicujus substantie est natura. *Triaque hec omnia* id est eadem natura et diversa substantia *permiscuit in unam speciem* id est attribuit anime que est una species rerum. *Diversa illa natura repugnante concretioni et adunatio generum,* concretio generum et coadunatio in convenientia quam habent in genere ; diversa natura est eorumdem differentia in specie, sed diversa illa natura repugnat concretioni et adunationi generum quia repugnantia sunt contraria in aliquo et differentia in aliquo.

Vel aliter hoc totum exponemus, scilicet animam esse factam ex dividua et individua substantia quia scilicet substantia anime nec penitus est dividua nec penitus individua. Est enim individua in essentia, spiritus enim est carens partibus ; sed dividua est per potentias, aliam enim exercet potentiam in herbis et arboribus, aliam in brutis animalibus et aliam in hominibus, et hoc est ex debilitate corporum non sua. Unde Virgilius : « Quantum non noxia corpora tardant ». Similiter ex eadem natura et diversa, ex ratione et intellectu et imaginatione et sensu ; et est ratio et intellectus eadem natura quia immutabiles et invariabiles sunt, non enim si falsi sunt possunt dici ratio et intellectus. Sensus et opinio dicuntur diversa natura quia mutantur et fallunt sepe et hoc est : *hoc pacto excogitavit animam ex individua substantina et dividua* id est anime dedit substantiam que est in essentia indissolubilis et immutabilis. Et item vel *que putatur se scindere per eadem corpora* ; unde dicit *putatur* non enim scinditur sed tota et integra in singulis est corporibus sed putatur alia et alia esse in diversis diversa operans. *Et inseparabilis comes corporum,* quia quod hec scindi videtur ex corpore non ex alio habet.

TIMÉE, 51d-53c.

V 93v *Sin autem vera opinio nichil differt ab intellectu ut videtur quibusdam tunc omnia que corporea sentimus certa habenda sunt,* quia percipiuntur intellectu et omne quod percipitur eo certum est. Et hoc est probatio propositionis ; deinde assumit antecendens prime

---

9 et ss. Cf. *Philosophia,* Ott., p. 49, l. 22 et ss.

29-30 Cf. supra V f. 18v : Intellectus est vis qua percipit homo incorporalia cum certa ratione quare ita sint.

propositionis scilicet quod duo sunt et hoc est : *sed opinor duo esse dicenda* scilicet intellectum et veram opinionem. Postea probat hanc assumptionem scilicet quod duo sunt, sic quia multum differunt, et hoc est : *propterea quod utraque magna differentia distant,* et subjungit illorum differentias, dicens : *quippe* etc, et hec differentia est in principio et causa illorum. Siquidem habent diversa principia et ideo de principiis et causis istorum dicamus. Principium ergo intellectus est magistri doctrina ; non enim ex nobis sine doctrina sapientis possumus incorporalia cum certa ratione comprehendere. Principia vero opinionis duo sunt : procreatio rerum, verba hominum. Cum enim aliquid in aliquo videmus de similibus illi idem existimamus et tunc est quod opinio aliquando est vera, aliquando est falsa. Aliquando enim quod est in uno simili est in alio, aliquando non. Verba hominum sunt causa opinionis quia sepe quod audimus credimus et inde est opinio modo vera modo falsa, quia modo insinuantur nobis vera, modo falsa. Et quemadmodum sunt duo principia opinionis, ita et due species, scilicet existimatio et credulitas. Et est existimatio que est ex nobis per rerum proportiones ; credulitas que est ex verbis alterius. Conclusio. Vere magna differunt distantia quia principio et causa, et hoc est : *quippe cum doctrina insinuet nobis alterum* ut expositum est, *alterum* id est opinionem *assumptio persuasionis* vel proportione rerum vel ex verbis alterius. *Alterum quidem* aliam ostendit illorum V 94r
differentiam, talem scilicet quod intellectus semper est cum certa ratione quare ita sit nec aliter esse possit, sed opinio sine certa ratione est. Etsi enim vere opinor me lecturum esse cras et tamen non habeo certam rationem quare ita sit, et hoc est : *alterum quidem* id est intellectus *est cum certa ratione vera, porro* id est sed *alterum* id est opinio *sine ulla ratione. Item* tertiam ostendit istorum differentiam talem scilicet quod alterum est traducibile alterum non ; traducibile est quod ad contraria uno eodemque tempore potest traduci ut opinio ; modo enim unum opinamur modo contrarium. Sed intellectus non est traducibilis, quia ex quo aliquid intellectu percipimus quia certa ratio semper sequitur intellectum, nunquam ad contrarium traducimur, et hoc est : *item alterum* id est intellectus *non est traducibile* ad contraria *nulla ratione, alterum* id est opinio *est mutans semper et incertum* id est sine certa ratione,

---

37 Cf. *Dragmaticon*, p. 307 : Est igitur opinio falsum de rebus animae judicium : vel verum fluctuans et incertum.

deviabile de contrairo in contrarium quia modo aliquid opinamur, modo contrarium illius.

Quid quod aliam ostendit differentiam talem scilicet quod opinio multis convenit sed intellectus paucis, et hoc est : *quid dicam* hoc et tamen dicit et est *quod omnis homo particeps recte opinionis* quia non est aliquis tam indiscretus qui aliquando idem non opinetur. *Intellectus* id est perceptio incorporalium cum certa ratione *est solius Dei et admodum paucorum* id est valde paucorum *hominum*, sed ne aliquis putaret quod esset paucorum sed indiscretorum, addit : *et electorum.*

Quod cum ita sit etc. Hec est conclusio totius predictionis que concludit et intelligibilia esse et corporalia ; tria notanda, archetipum mundum, sensibilem et primordialem materiam, et hoc V 94r est : *quod cum ita sit,* id est cum vera sint predicta *fatendum est speciem esse* id est archetipum mundum *hujusmodi semotam a sensibus* id est non sensilem, *locatam in semet* quia est divina sapientia que in se et per se existit, *sine ortu* quia divina sapientia ab eterno est, *sine occasu,* quia nunquan desinit esse ; *que neque recepit in se quidquam aliunde* id est accidentale, quia quicquid in Deo est Deus est, *nec ipsa procedit ad aliud quidquam,* quia nota est ubique, *invisibilem* quia non videtur, *perspicuam soli mentis intentioni animadversionique,* quia solo intellectu potest percipi. *Porro* concluso quod archepitus est et ostendo qualis sit, ostendit qualis sit sensilis. Conclusio. Talis est archetipus mundus, *porro* id est sed *quod est secundum ab hoc* scilicet sensilis mundus *nativum* quia habet principium, *sensibile* quia potest sentiri, *sustentabile* quia ab aliquo sustinetur, scilicet a Deo, cum per se existere non possit, *consistens in aliquo loco* per partes *et rursum recedens* de loco in locum etsi non totus, *cum immutatione et interitu,* non quod totus immutetur vel intereat sed quoad partes, *noscendum* id est potest nosci *opinione et sensibus. Tertium est* id est post utrumque mundum ylen ponit esse et ostendit illius qualitates dicens : *genus loci est* id est yle qui dicitur genus loci quia in se omnes formas comprehendit, *quod non pertinet ad interitum* quia nunquam materia adnichilatur sed forme et qualitates circa eam variantur ; *et tamen prebet sedem*

8 Cf. supra V f. 19r ; *Librum hunc,* ed. Jansen, p. 7, l. 37 ; CLARENBALDUS, *in Boetium de Trinitate,* ibid., p. 37, l. 1.

16 Cf. supra V f. 18r, f. 20v, f. 30rv.

hiis que generantur, que incipiunt esse, *sed ipsum tangitur sine sensu tangentis,* quod est corpus tangimus ergo materiam ; sed tactu qualitates corporum discernimus ; *opinabile* propter variationem formarum *quadam intentione adulterina,* oportet enim rationem adulterari et deficere.

Denique, probato quod intelligibilia sunt ostendit unde decipiuntur qui putant ea non esse, et hoc est : *Denique cum idem animo* intelligendo idem scilicet ylen *intuemur patimur quod somniantes* ; V 94v ut enim somnians somnit imperfecte, sic nec nos perfecte comprehendimus ; ponit se in numero stultorum ut liberius reprehendat. *Putamus enim,* vere patimur quod somniantes quia putamus *hoc esse necesse* id est inevitabile *ut omne quod est sit positum in aliquo loco,* quod est verum de solis actualibus non de intelligibilibus, et putamus quod *ullam regionem obtineat* vel celum vel aliquam inferiorem regionem ; *porro* etiam putamus *quod neque in terra neque in celo sit minime existere* id est non existere. *Ob quam depravationem* id est falsam opinionem *itemque ob alias consanguineas* id est consimiles *non consistimus nec in reputatione necdum in cognitione vere existentis* scilicet intelligibilis mundi *et pervigilis nature* quia nichil divinam latet sapientiam ; et subjungit quare non consistimus in illius reputatione scilicet *propter somnia* id est falsas opiniones *hujusmodi,* et subjungit unam scilicet *cum ne imaginari quidem ullam speciem* id est qualitates *et formam* et figuram *hujus lubrici valeamus* id est yle. Et quid mirum ? *Suam* it est propriam *nullam habet et tamen videtur omnes habere* cum in se omnes recipiat, et ostendit qualiter omnes in se recipiat, *cum intra gremium* id est capacitatem illius *transfigurantur forme conversione ex uno in aliud,* id est cum convertitur unum elementum in aliud. *Et idem* scilicet quia nullam habet propriam et tamen omnes formas in se habet *invenitur* scilicet yle *positum inter nullam et aliquam substantiam* ut superius expositum est. Hoc tamen uno modo exponit sic : *suam substantiam non habet* id est suam formam et substantiales qualitates *nec tamen nichil est* quia materia est omnium.

At vero etc. Dixerat superius homines non posse consistere propter quedam somnia in consideratione archetipi mundi et yles, sed forsitan diceret aliquis non est mirum si homines non consistunt

---

19 Cf. supra V f. 23v.

30 Cf. *Librum hunc,* p. 11, l. 43-44.

V 95 in consideratione hujus rei quia non est ratio qua illud possit considerari. Ideo subjungit qualiter possint intelligi, scilicet per elementorum transformationem. Quomodo vero yle per eam intelligatur superius ostensum est. Forme vero oculis possunt discerni in opere ; sed idee illarum ex eis possunt probari. Quicquid enim est in opere ante est in mente artificis ; unde idee sunt in archetipo mundo. Conclusio. Homines non considerant res vere existentes. *At* id est sed *assertio* id est affirmatio etc. *vere existentium* id est archetipi et yles *firmatur* id est firma ostenditur *perspicua* id est aperta *luce rationis* ; et subjungit eam, et hec est assertio, dico docens *dicendum hoc erit aliud itemque illud aliud* ; *neutrum in altero posse consistere,* quia cum terra mutatur in aquam non remanet terra nec aqua mutata in terram remanet aqua, et docens non posse *fieri ut simul* id est in eodem tempore *idem* id est eamdem rem *unum et duo.* Ergo ubi mutantur penitus diversa sunt et unumquodque istorum est unum solum et non plura ; et notandum quod ubi due nature diverse, sic miscentur in compositione alicujus quod nullum remanet id quod ante fuerat, ut aurum et argentum in compositione. Elementum quod elementis convenit in compositione particularium aliquando sic quod utrumque remanet ut aurum et gemma in compositione corone et sic elementa in compositione corporalis mundi aliquando una res ita mutatur ut fiat alia quemadmodum aqua ut sal fiat. Sic ergo unum elementum mutatur in aliud.

Hec est ergo mens mee sententie. Improbata sententia quorumdam reputantium ylen non esse nec archetipum mundum, ponit suam
V 95v sententiam, et hoc est : *hec est mens* id est summa *mee sententie, hec tria* scilicet *existens* id est archetipum mundum, *locum* id est primordialem materiam, *generationem* in est sensilem mundum, *ante exornationem sensilis mundi,* non dixit ante creationem quia etsi ante creationem fuit archetipus mundus, non tamen materia nec generatio potuit ante esse, sed dicit ante exornationem ; ante enim facta fuerunt elementa, postea suis animalibus ornata ut superius expositum est. Ergo yle fuit generatio ante mundi exornationem non ante mundi creationem. *Igitur generationis* subjungit proprietatem loci id est yles talem scilicet quod quamvis per se non videatur tamen in suis effectibus videtur. Conclusio. Quoniam

---

30 Cf. supra V f. 20r ; *in Boetium de Cons.*, Lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 60r ; *Dragmaticon,* p. 31.

quidem formas omnes in se recipit yle, igitur est mens mee sententie *nutriculam generationis* id est ylen *videri* id est percipi visu, sed ne aliquis putaret quod in sua informitate videretur addit : *omniformem* id est formatam formis omnium, et dividit qualiter scilicet *modo humectatam* id est formis et qualitatibus aque infectam *modo ignitam* id est formis et qualitatibus ignis *et item suscipientem formas terre et aeris* et non tantum formas *sed perpetientem ceteras passiones,* id est qualitates dicuntur passiones ; sic enim in dialectica habetur quod passibilis qualitas et passio sunt quedam species qualitatis. *Quod tamen* etc. Dicet aliquis : Unde habet propriam formam nec proprias qualitates quibus impediatur et habet possibilitatem suscipiendi omnes. Conclusio : est mens mee sententie quod yle formata videtur et tamen in sua informitate est communis materia et hoc est *non instruatur privatim* propria natura *viribus similibus* elementorum *neque exequatis potentiis* eorumdem ; ideo est mens mee sententie *nichil* id est nullum de elementis *esse* V 96r
ei equale id est quod sit ei simile. Si enim alicui elemento similis esset citius in illud transiret et sic dissolveretur mundi machina. Remotis ab yle formis et qualitatibus propriis, attribuit ei possibilitatem suscipiendi formas et qualitates omnes, et hoc est : sic est mens mee sententie *illam esse undique vergentem* id est ad omnia elementa equaliter se habentem, *et in pronum* quantum ad gravia *et in absonum* quantum ad levia ; adhuc est mens mee sententie *illam agitari* ; sed ne aliquis putaret quod per se agitaretur addit *materiis* id est elementis *agitantibus* ; non enim movetur per se sed in suis effectibus. Sed ne aliquis putaret quod quedam de hiis materiis agitarent sed non agitarentur ab aliis addit *invicem et reciproco impulsu* ; sic enim ignis agitat aera tenuando et aer ignem spissando, et sic intellige de aliis ; *pulsare atque agitare materias* id est elementa. Sic ergo in elementis est qualis quidam fluctus talis mutatio unius in aliud ; *ex quo fluctu* id est ex qua mutatione est mens mee sententie *materias turbatas* id est elementa *raptari* de uno in aliud et *discerni* etiam loco scilicet quod levia tendunt superius gravia inferius, et hoc ostendit per simile *perinde* id est taliter *ut* ea *que videmus discerni in purgatione frumenti* id est cum purgatur frumentum *pistoriis instrumentis* sicut in vanno vel in simili *motu et excussione instrumenti* et quod videmus *gravia quidem et solida* ut grana *deorsum* ferri *tenuia et levia* ut sunt palee *sursum ferri. Deinde* adaptat similitudinem et hoc est : est mens mee sententie *sic illa quatuor elementa jactari* aliam ostendit si-

militudinem *veluti in Euripo fluctuante* ; Euripus est fervor maris qui modo absorbet aquam modo evomit. Similiter elementa modo V 96v sursum modo deorsum non loco sed transmutatione moventur. Non enim illam sententiam de chao ut quidam voluerunt hic affirmat scilicet quod elementa prius in chao sunt facta et tunc simul ascendebant modo simul descendebant. Non enim diceret Plato materias agitari, immo diceret agitatas fuisse ; non enim tempore quo hoc dixit sic agitabantur ; dixit ergo de illa agitatione que tunc erat et adhuc est, scilicet de mutatione unius in aliud, *vel machina quadam facta ad motus ciendos* id est commovendos, adhuc est mens mee sententie *dissipari* loco et similitudine *dissimillima a plurimum dissimillimis* ut terra et ignis *nequaquam dissipari* omnino quod unum aliud destruat, et subjungit quare, quia sunt *sociata aliqua similitudine*, ut terra et ignis siccitate *proptereaque* quia naturaliter discernuntur etiam artificio creatoris discreta facta sunt : et hoc est mens mee sententie illa elementa *fuisse sedibus divisa* ut modo sunt *ante mundi exornationem* non ante creationem. Hoc est aperte contrarium illis qui dicunt ante exornationem mundi elementa mixta fuisse.

At tunc. Dixerat elementa ante exornationem mundi sedibus fuisse divisa ; forsitan putaret aliquis quod tunc obtinerent quicquid modo obtinent. Ideo subjungit illa tunc habuisse eumdem locum et easdem substantiales qualitates quas nunc habent sed non accidentales vel illum ornatum quem nunc habent, quam carentiam antiqui eunoyam vocaverunt. Sed quia satis in primo volumine et in nostra philosophia de hiis scripsimus ad cetera transeamus. Conclusio. Ante exornationem erant elementa divisa sedibus, *at* id est sed *erat inordinata* non dicit commixtio sed *confusio.* Non erant elementa commixta ut quidam putant sed quodlibet erat V 97r separatum ab alio sed confusum in se, in hoc scilicet quod non habebat ornatum suum *erat expers* id est carens *hujusmodi rationis* id est ornatus. *Sed ubi,* hic ostendit aperte quo ordine et qualia. Conclusio. Deus primum creavit elementa confusa sed tamen continuata, et hoc est : *sed ubi* id est quia, est enim *ubi* in hoc loco casuale non

---

12-13 Chalcidius : disparari.

26 Cf. supra V f. 26v-27r : *Philosophia mundi*, PL 172, 53d-54a ; *in Boetium de Cons.*, Lib. III, m. IX, Troyes 1381, f. 60v.

31 Cf. *supra* V f. 27v.

temporale, *placuit Deo cuncta redigi ad modum* id est ordinata creare *primo* id est principio *concinnavit* id est sine medio convinxit *ignem* etc. *non talia ut nunc* qualia nunc sunt, quamvis enim haberent substantiales qualitates quas modo habent non tamen habebant accidentales. *Sed tamen* quamvis non erant talia qualia nunc sunt, tamen talia *que preferrent* id est haberent *vestigia* id est substantialia *elementorum, sed in eo squalore et deformitate* quia celum non erat sole illuminatum terra vero inanis et vacua et tenebre super faciem abyssi, *quis squalor apparet in hiis quibus deest divina prospicientia.* Hoc legatur per hypothesim id est per consensum ac si diceret quis squalor apparet in rebus si aliquibus deesset divina prospicientia, id est nisi a Deo ornarentur. Sed ne aliquis putaret quod ille squalor adhuc esset in rebus, subjungit *nunc vero* scilicet post exornationem *tributa singulis specie* id est forma *et luce* id est qualitate tam substantiali quam accidentali *numerus illustratorum sequitur genituram omnium* quia omnia elementa sunt in genitura omnium corporum *pulchris omnibus* sed *non talibus* in accidentibus.

Nunc jam. Finito tractatu de primordiali materia, de effectibus illius id est de elementis tractat sed ante premittit quid de eis et qualiter dicet, et hoc est : *nunc* id est ostensa materia elementorum et exornatione eorum scilicet quare ignis superior est et sub eo aer etc. *et genituram* scilicet qualiter ex archetipo mundo et yle sunt genita et est ysteron et proteron ; *et hec singillatim* id est divisim V 97v
et hoc novo genere demonstrationis quia nullus ante se hoc demonstraverat. Sed ne desperarent pro generis novitate demonstrationis temperat : *verum* id est sed *non incognito vobis* sed *perspicuo* non cum labore sed *ex levi admonitione* et premittit quare sit eis cognitum cum aliis sit novum scilicet quia perfecti sunt in omni doctrina et hoc est : *qui omnes vias ingenue eruditionis* id est omnes liberales artes *peragraveritis.*

---

23 Cf. Anonymus *in Boetium de Trinitate*, Paris B. N. lat. 14489, f. 22v.

IV

UN COMMENTAIRE ANONYME SUR LE « DE TRINITATE » DE BOÈCE

INTRODUCTION

Le premier des *Opuscula sacra* de Boèce a été au cours du moyen âge l'objet de nombreux commentaires. On discute encore l'attribution du plus ancien d'entre eux (1). Quel qu'en soit l'auteur, il est certain qu'il a eu plusieurs imitateurs. Ainsi le Codex latin Paris Bibl. Nat. 14489, que nous voulons analyser ici, contient trois commentaires sur le *De Trinitate*, dont le dernier (fol. 95v-107v) s'inspire manifestement de Scot Érigène ou de Rémi d'Auxerre (2).

Le commentaire que nous voulons signaler occupe dans ce même codex les fol. 1r-67r (bien que les fol. 58r-67r ne paraissent pas appartenir à la rédaction primitive, le reste formant un tout indépendant) et on peut le dater des environs de 1150. Le XIIe siècle, en effet, vit apparaître plusieurs commentaires du *De Trinitate*. Outre celui de Gilbert de la Porrée justement célèbre mais qui ne semble pas avoir fait école, on en connaît un autre attribuable en toute sûreté à Thierry de Chartres,

(1) Publié en 1906 par E. K. RAND, *Johannes Scotus*, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* I, 2, München, 1906. D'après M. CAPPUYNS (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III (1931) pp. 237-272) l'auteur de ce commentaire est Rémi d'Auxerre. Rand discute les conclusions de Cappuyns dans *Revue Néo-scolastique*, XXXVI (1934) pp. 67-77, *The supposed Commentary of John the Scot on the Opuscula Sacra of Boethius*.

(2) On trouve aussi ce même commentaire dans le ms. lat. Paris B. N. 2375, fol. 191.

tant le contenu doctrinal est apparenté à celui du *De sex dierum operibus.* En dépendance de Thierry se trouve le commentaire de Clarembaud d'Arras édité par W. Jansen en 1926 (1). Depuis, et toujours en relation avec Thierry, R. Klibansky a indiqué parmi les sources de Nicolas de Cuse un commentaire anonyme du *De Trinitate* conservé dans le Codex latin Berlin Fol. 817 (2). Au nombre des commentateurs de Boèce et des disciples de Thierry, il faut maintenant compter celui que nous avons mentionné plus haut, et dont l'œuvre nous est connu jusqu'ici par le seul manuscrit 14489 de la Bibl. Nat. Les prodécés littéraires qu'il met en œuvre et l'interprétation doctrinale qu'il propose permettent de le rattacher à l'école de Chartres.

Voici donc avec Thierry et ses trois disciples un groupe imposant de chartrains qui ont commenté le *De Trinitate.* Leur nombre montre assez que ce traité de Boèce était devenu matière traditionnelle de travail, et qu'il avait pris une grande importance aux yeux des maîtres de Chartres. C'est que le *De Trinitate*, en dehors de son objet propre : la conciliation en Dieu de la trinité de personnes avec l'unité de substance, représente bien autre chose pour eux qui veulent s'adonner à la spéculation en suivant le conseil de Boèce : « Fidem, si poteris, rationemque conjuge » (3).

Le chapitre II du petit traité contient beaucoup de richesses qu'ils ne manquent pas d'exploiter. Il leur fournit une distribution des facultés cognitives et des modes de connaître correspondants, une classification des sciences y compris la théologie, avec l'indication de la méthode propre à chacune d'elles, enfin un premier lot de vocabulaire et notions philosophiques et leur application à Dieu. Tout cela permet aux chartrains d'engager plusieurs problèmes et d'étayer leurs solutions personnelles. Le texte de Boèce peut disparaître derrière elles ; mais il continue d'agir à la manière d'un ferment.

(1) W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate.* Sur les commentaires déjà indiqués, cf. ibid. pp. 15-31 : Literargeschichtliche Einleitung.

(2) Nicolai de Cusa *Opera Omnia* I, Leipzig, 1932, pp. XII, 81 et ss.

(3) PL 64, 1302 c.

Pour illustrer ce genre de travail, nous publions ci-dessous le prologue et le commentaire du chapitre II d'après le manuscrit 14489. Quelques références aux écrits similaires de Thierry et de ses autres disciples montrent comment il se rattache au groupe chartrain (1).

Paris, B. N. lat. 14489.

Incipit Prologus in libro Boetii de Trinitate.

1r Que sit auctoris intentio in hoc opere videndum est, que operis utilitas et ad quam partem philosophie spectet, et qua de causa scripsit hoc opus. Intendit auctor in hoc opere solvere hanc questionem : Quomodo tres persone sint una substantia et una deitas et hoc secundum theologicas rationes. Utilitas hujus operis est scientia defendendi fidem catholicam, quia in temporis hujus auctoris multi heretici volebant fidem catholicam impugnare. Unde munit auctor fidem nostram, id est credulitatem, contra impugnatores catholice fidei. Fides enim duobus modis dicitur : fides virtus secundum hoc quod dicitur : Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium : fides credulitas qua credimus quod tres persone Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt unius substantie, sunt una divinitas, quam credulitatem heretici impugnatores fidei catholice volunt ex animis nostris evellere, ne credamus

---

1-6 ; p. seq. 5-7 Cf. *Librum hunc*, Munich, 2580 f. 1 : Intentio auctoris in hoc opusculo est questionem illam solvere quomodo scilicet in Deo una sit substantia, tres vero persone. Utilitas libri fidei catholice instructio. Per hoc enim opusculum ad recte credendum instruimur et ad recte de fide catholica loquendum. Clar. p. 30-31.

10-14 Cf. *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 3-4 ; Clar. p. 40.

---

(1) Pour compléter la description du codex 14489 ajoutons que les fol. 67v-95v sont occupés par un soi-disant commentaire du *de Trinitate* qui est plutôt un écrit de polémique sur les questions alors débattues au sujet de la Trinité. Cet écrit a été édité parmi les œuvres de Bède, PL 95, 391-411. A vrai dire seule la première partie fol. 67r-72v, omise par Migne mais reproduite dans les anciennes éditions de Bède, Bâle 1563, Cologne 1688, est un commentaire suivi du Prologue de Boèce.

quod tres persone sint una substantia, una divinitas. Munit itaque in hoc opere auctor fidem nostram contra impugnatores fidei catholice, adhibendo solutionem predicte questioni. Fides enim catholica hec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. Utilitas igitur hujus operis est scientia defendendi fidem catholicam contra hereticos, qua in hoc opere instruimur et fidem catholicam tenere et eam contra hereticos defendere.

Opus istud ad speculativam spectat et ad illam partem speculative que theologia dicitur, et sic pertinet ad philosophiam, quia 1v
ad speculativam. Sunt enim tres partes philosophie : ethica, que est de moribus et actionibus ; speculativa, que est de causis rerum et naturis ; rationalis, que consistit in rationibus et docet ratiocinari, quia docet diffinire, dividere, colligere. Cum igitur speculativa pars sit philosophie et hoc opus spectet ad speculativam, sine dubio pertinet ad philosophiam. Spectat autem hoc opus ad illam partem speculative, que est theologia. Sunt enim tres partes speculative : theologia, cujus principium est de summo Deo, de Trinitate et inde descendit ad angelicos spiritus et animas, et est de incorporeis que sunt extra corpora. Et mathematica, cujus est principium de numeris et inde descendit ad proportiones et ad magnitudines, et est de incorporeis que sunt circa corpora, sicut de linea, superficie et de ceteris in hunc modum. Et phisica que est de ipsis corporibus, et habet principium a quatuor elementis. Ad tertiam vero partem speculative spectat hoc opus, scilicet ad theologiam. Unde theologicis rationibus, id est argumentis utitur auctor hic in solutione questionis quam hic intendit solvere.

Qua de causa scripsit hoc opus videndum est. Causa Symmachi patricii soceri sui scripsit hoc opus, qui eum super hac re interro-

---

3-4 *Symbolum athanasianum* v. 3.

10 tres partes philosophie, cf. *LH*, ed. Jansen, p. 8 : logica, ethica, speculatio ; Clar. p. 27 : logica, ethica, theorica.

17-24 tres partes speculative cf. *LH*, p. 8 : Hec (speculatio) quoque triplex est. Aut enim illam veram contemplatur formam, quae est divinitas et nominatur theologia ; theos namque Deus, logos ratio dicitur ; aut formas intuetur quae sunt circa corpora, sed illas a materia abstrahit, et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia, quod paulo post declarabitur ; aut formas in corporibus considerat et nominatur physica id est naturalis scientia. Clar. p. 27 : Theoricae enim sive speculativae partes tres esse dignoscuntur id est mathematica, physica atque theologia.

23-24 Cf. Clar., p. 28, l. 1,

gaverat, quomodo scilicet tres persone sint una substantia, sint una divinitas. Sic habemus quid intendit auctor in hoc opere, scilicet solvere hanc questionem, qualiter tres persones sint unius substantie, sint una divinitas ; et que sit utilitas operis, scilicet scientia defendendi fidem catholicam contra impugnatores hereticos ; et ad quam partem speculative, que theologia dicitur ; et
2r qua de causa scripsit hoc opus, causa scilicet Symmachi, qui eum super hac re interrogaverat. Unde et ad eum facit proemium in quo morem scribentium exequitur, quia reddit docilem ostendendo de qua re tractaturus sit ; reddit benevolum in modo tractandi ; reddit attentum ostendendo difficultatem propositi et utilitatem.

Caput II

17v *Age igitur* inquit. Posuit in prioribus principia talia contra Arianos : omnia que differunt aut genere aut specie aut numero differunt ; quecumque conveniunt aut genere aut specie aut numero conveniunt. Et aliud : omnis pluralitas ex accidentibus ; que denegari possunt nullo modo. Secundum que principia dicit quod quamvis tres persone sint in Deo non tamen est in eis pluralitas nec est in eis numerus, sed est indifferentia ex qua ipse tres persone sunt unus Deus, sunt unum et idem, sunt una deitas. Nam et trinitas est unitas et unitas est trinitas.

Ad hoc posset aliquis dicere, qui esset tantum exercitatus in phisica vel in mathematica tantum ita quod non in theologia, posset, inquam, dicere : mirum est quod tres persone sint deitatis et in eis nulla sit pluralitas. Hoc posset dicere exercitatus tantum in phisica vel in mathematica. Nam et secundum phisicas rationes ea quibus aliquid numerale convenit ut duo vel tres et hujusmodi pluralitatem faciunt, et similiter secundum mathematicas rationes bene infert : si tres, pluralitatem ergo faciunt.

18r Ad quod Boetius dicit : non est mirum si dico tres personas in deitate esse et tamen nullam pluralitatem ibi esse. Hoc enim dico secundum theologicas rationes, non secundum phisicas vel mathe-

---

9-11 docilem, benevolum, attentum, Cf. *LH*, ms. c. f. 1r.

13 Cf. Clar., p. 52, l. 34-36 : Arianos autem a naturalibus similitudinem secutos per pluralitatem dixit divinitatem distrahere.

maticas ; que theologice sunt rationes secundum considerationem theologie. Alia enim consideratio theologie, alia mathematice, alia phisice, scilicet tres diverse considerationes. Et secundum phisice et mathematice considerationem, ex quo numerale nomen tres conveniret tribus personis et in eis pluralitas esse necessario concederetur ; sed juxta theologie considerationem, licet hoc numerale nomen tres conveniat tribus personis deitatis ut dicatur tres sunt persone, non oportet concedere pluralitatem esse in personis. Quod qualiter eveniat inspiciendum est.

Est equidem universitas rerum in theologia, est in mathematica, est in phisica, id est subjecta est theologie, mathematice et phisice. Rerum universitas subjecta est theologie, ut est in simplicitate. Est enim rerum universitas complicata in quadam simplicitate, que simplicitas complicans in se rerum universitatem est Deus. Deus enim est unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitate. Sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis et non est tamen pluralitas sed unitas, nisi vi ; unitas enim vi et potestate pluralitas, pluralitas vero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis : ab unitate enim pluralitas, ab unitate descendit omnis alteritas ; sic Deus est unitas complicans in se rerum universitatem in simplicitate quadam. Cujus complicationis explicatio est omnia que fuerunt, que erunt et que sunt. Nam sicut unitas precedit pluralitatem, ita simplicitas que Deus est, in qua complicata est universitas, precedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab immutabilitate. Et quia unitas pluralitatem, immutabilitas precedit mutabilitatem, inde est quod Deus est eternus. Ipse enim vera unitas est complicans in se rerum omnium universitatem in simplicitate, et esse et origo 18v

2 Cf. Clar., ibid. 36-37 : Unde manifestum est alia speculatione indigere naturalia, alia theologica. P. 53, l. 2-4 : Naturalia quidem proprium ac separatum a theologicis, theologica vero e regione a naturalibus diversum habent speculationis modum.

13-15 Cf. Clar., p. 64, l. 8-9.

16 Cf. Clar., p. 47, l. 30 ; *Anonymus* Berol., Fol. 817, f. 64v.

19-20 Cf. *LH*, ed. Jansen, p. 14, l. 37 ; *de sex dierum operibus,* ed. Jansen, p. 108, l. 9 : Omnem alteritatem unitas praecedit...

25-26 Cf. *de sex dierum operibus,* Ibid. l. 17.

28 Cf. *LH.*, ed. Jansen p. 16, l. 9-10.

omnium rerum est. Unde nec potest nec debet dici quod diversum numero sit ab aliquo, quoniam esse omnium est ; nec idem numero cum aliquo ; nam quomodo fieri posset ut rerum omnium esse et principium idem numero aut diversum numero esset cum aliqua de rebus quarum esse est et principium. Si quis altius inspiciat videbit non posse contingere.

Est item rerum universitas et eadem omnino, non enim rerum universitates plures esse possunt, est, inquam, subjecta mathematice sed alio modo, ut scilicet est explicatio simplicitatis que in Deo est, que explicatio ab antiquis fatum dicitur ; fatum enim est explicatio divine providentie. Divina providentia vero est ipse Deus, et Deus est ipsa divina providentia que precedit fatum. Fatum vero est explicatio divine providentie, quod Boetius, in libro de Consolatione testatur. Unde patet divinam providentiam precedere fatum : complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem. Est itaque rerum universitas subjecta mathematice sed alio modo quam theologie. Et item eadem universitas subjecta phisice sed alio modo scilicet ut in actu est.

Est igitur eadem rerum universitas subjecta theologie, mathematice, phisice, sed modis diversis. Considerat enim phisica quatuor elementa, corpora ipsa ut sunt in actu. Mathematica vero considerat formas elementorum, formas corporum, quantitates, qualitates, etc. abstracte scilicet non ut sunt in actu. Theologia vero considerat simplicitatem, unitatem omnium in quadam simplicitate que Deus est, in qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas, nulla pluralitas sed tantum unitas, nulla diversitas sed tantum identitas.

Juxta igitur theologiam que simplicitatem considerat, nulla in rerum universitate potest esse pluralitas, nulla diversitas, nulla

---

1 *Ibid.*, p. 10, l. 4.

10, 12 Cf. Boetius, *de Consolatione Philosophiae*, Libri IV prosa VI ; CSEL 67, pp. 96-97 : Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. Providentia namque cuncta pariter quamvis diversa quamvis infinita complectitur, fatum vero singula dirigit in motum, locis, formis ac temporibus distributa ; ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectum providentia sit ; eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocatur. Quae licet diversa sint alterum tamen pendet ab altero.

20-24 Cf. *LH.*, ed. Jansen, p. 9.

multiplicitas, sed est in ea, ut ipsam theologia considerat, unitas, simplicitas, identitas. Secundum quod Boetius dicit, juxta theolo- 19r gicas rationes, quod quamvis tres persone sint in Deo, non potest in eis vel in eo pluralitas esse, quia in eo unitas, simplicitas, identitas est, que omnino divisioni repugnant et alteritati. Ipse enim vera est unitas que unitas est eternitas, et trinitas est unitas, unitas scilicet complicans in se omnium rerum universitatem in simplicitate que ab antiquis vocatur absoluta necessitas.

Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subjecta sit theologie, mathematice et phisice secundum diversas considerationes, est tamen universitas rerum quatuor modis et una et eadem. Universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quatuor modi existendi universitatis omnium rerum. Rerum autem universitas est corporum et spirituum universitas. Res enim si proprie dicantur ad corpus referunt vel ad spiritum. Omnis enim res corpus est vel spiritus. Cum autem dico quod omnis res corpus est vel spiritus nihil aufero numero rerum. Nam accidentia et ea quibus insunt, id est accidunt, eadem penitus sunt et eadem res numerabiles. Unde dicimus quod in accidentibus non est numerus nec est pluralitas, quamvis ex accidentibus fit in rebus numerus et pluralitas ; nec quantitativa vocabula vel qualitativa vel relativa, et eodem modo de ceteris accidentibus, aliquam pluralitatem vel diversitatem ponunt in rebus. Unde dicimus quod rerum universitas est corporum vel spirituum, et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que Deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressione, immutabiliter tamen. Est in possibili-

---

6 Cf. *De sex dierum operibus*, ed. Jansen, p. 108, l. 17.

8 Cf. Clar., p. 64, l. 8-10 ; Anonymus Berol. Fol. 817, f. 64v : necessitas absoluta dicitur que idem quod forma formarum est et quod unitas et quod eternitas.

11 *Ibid.*, Clar. p. 64, l. 8 ; Anonymus Berol., f. 64v.

12-15 ; 24-27 *Ibid.* Clar. : Sunt enim quatuor modi universitatis, id est necessitas absoluta, quae est divina providentia, in qua omnia complicantur, et dicitur absoluta, quia nulli debet hoc quod est. Ipsa enim est ipsa divinitas, cui alia omnia debent hoc quod sunt. Ab hac autem necessitate absoluta neccessitas descendit complexionis. Tertius modus universitatis est possibilitas absoluta... Quartus modus est possibilitas definita.

tate absoluta, in possibilitate tantum sine omni actu. Est etiam in determinata possibilitate, possibiliter et actu.

19v Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine, qui ordo a phisicis fatum dicitur. Absoluta autem possibilitas est ejusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum, de qua veniunt ad actum et vocatur a phisicis primordialis materia sive chaos. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate. Sic eadem rerum universitas quatuor modis est. Et his modis subjecta est theologie, mathematice, phisice. Considerat enim theologia necessitatem que unitas est et simplicitas. Mathematica considerat necessitatem complexionis que est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat. Phisica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam. Absoluta autem necessitas et absoluta possibilitas in his extrema sunt. Reliqui vero modi velut media, quod alibi melius explicabitur.

Ut autem possit intelligi qualiter rerum universitas sit in simplicitate, erigendus est humanus animus ad altiora et utendum est intelligentia. Ut enim ait Boetius in libro de Consolatione, sensus formam simul cum materia comprehendit. Ratio tantum rerum imaginem non veritatem. Intellectus vero scilicet intelligentia simplicitatem et unionem rerum que Deus est, qua scilicet intelligentia utendum est ut comprehendi possit qualiter rerum universitas complicata sit in simplicitate. Vires etenim anime universitatem rerum comprehendunt alio et alio modo. Juxta quod Boetius in libro de Consolatione inquit, erigamur in simplicitatem et si fieri postet, ibi videamus quod in ratione videre non possumus.

Cum igitur rerum universitas subjecta sit theologie, mathema-
20r tice et phisice aliis et aliis modis, aliter ratiocinandum est de universitate ut subjecta est theologie secundum scilicet theologicas

---

5 8 Cf. Anonymus Berol., f. 65r : possibilitas absoluta... est materia primordialis quam alii ylen, alii silvam, alii chaos, alii infernum, quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt.

20 *de Consolatione Philosophiae,* Libri V prosa IV ; CSEL 67, p. 117 : Sensus enim figuram in subjecta materia constitutam...

27-28 *de Consolatione Philosophiae,* Libr. II prosa II ; CSEL, 67, p. 121 : Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamus ; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri.

rationes, aliter ut subjecta est mathematice scilicet secundum mathematicas rationes, aliter autem ut subjecta est phisice secundum phisicas rationes. Non enim alie rationes, scilicet mathematice et phisice in theologia reperiuntur. Et secundum has id est secundum theologicas rationes Boetius dicit quod quamvis tres persone sint deitatis non tamen est aliqua pluralitas alteritasve in personis deitatis sed simplicitas, unitas, identitas in illis est secundum theologiam que simplicitatem considerat. Aliter enim in aliis ratiocinandum est et notandum quod ascendit auctor ad theologicas rationes quibus ostendit quod tres persone sunt una substantia, divinitas una, Deus unus et idem, que christianorum de Trinitate sententia est.

Et hoc quod nos dicimus in littera est. *Age igitur*, inquit, *ingrediamur*, quasi diceret : videamus quomodo secundum theologicas rationes tres sunt persone deitatis absque pluralitate aliqua. Ad hec enim intelligendum theologice rationes necessarie sunt, non phisice, non mathematice. Et *dispiciamus*, inquit, id est diligenter ratiocinando inspiciamus unumquodque id est rerum universitatem in unoquoque modo suo. Nam, ut dictum est, quatuor modi sunt universitatis : eterna simplicitas que vocatur absoluta necessitas ; et explicatio illius simplicitatis que vocatur necessitas complexionis ; materia primordialis que vocatur possibilitas absoluta, et actus cum possibilitate qui vocatur possibilitas determinata. Et unoquoque istorum modorum consideranda est universitas et aliter ratiocinandum est de ea his diversis modis, et hoc quod dicit : *ut intelligi atque capi potest* id est debet. Intelligi, inquit ; intelligo aliquid quando inquiro, atque capi, inquit, capio vero cum res inquisita cognita est ; capi ergo addidit ad inquisitionis perfectionem notandam. *Ut intelligi* per ut notat diversos modos ejus- 20v
dem, nam unum et idem diversis modis intelligitur et capitur sicut universitas rerum his diversis modis qui ostensi sunt. Et est sensus : consideretur universitas ad ratiocinandum de ea, in simplicitate considerata, eo modo quo eam theologia considerat. *Nam sicut optime* inquit, continuatio : Consideremus unumquodque ut intel-

---

8 Cf. Clar., p. 52, l. 36-37 ; p. 53, l. 2-4.

19-20 quatuor modi universitatis, cf. Anonymus Berol., f. 64-65 ; absoluta necessitas, f. 64v ; necessitas complexionis, f. 65r ; possibilitas absoluta, ibid. ; possibilitas determinata, f. 65v.

25-26 Cf. Anonymus Berol., f. 63v-64r.

ligi debet nam optime dictum est, a Tullio scilicet, *eruditi*, inquit Tullius, id est sapientis *hominis est unumquodque...* Sensus est : sapientis hominis est de unoquoque ratiocinari eo modo quo de eo agitur. Sicut quando de universitate rerum agitur ut in simplicitate est, et ut eam theologia considerat, theologice de ea considerandum est. Quando vero de eadem agitur ut eam mathematica considerat, ratiocinandum est de ea mathematice. Et quando de ea agitur ut eam phisica considerat, phisice de ea tractandum est et ratiocinandum.

Et hoc est quod intendit dicere *unumquodque*, inquit. Ordo et constructio talis est : *Eruditi hominis est tentare capere fidem* de unoquoque, hoc sub audiendum est ita scilicet de eo capere fidem de unoquoque ut *ipsum* unumquodque *est*, id est eo modo quo ipsum est et per ista similitudinaria diversos modos notat quibus una et eadem universitas diversis modis consideratur. *Capere fidem* inquit ; capere fidem de re est credere quod de ea dicitur. Ut igitur credatur quod de universitate dicitur, ut est in simplicitate, agendum est de ea theologice et similiter agendum est de ea aliis et aliis modis. Vel capere fidem de re est recipere argumenta ad credendum quod de ea dicitur, quod convenit fieri eo modo quo determinatur, alio scilicet et alio modo cum de universitate agitur diversis modis. Unde subdit auctor : *nam cum tres sint speculative*
21r *partes* etc. Speculativa dicitur, que ducit ad scientiam non ad operationem. Nam philosophia alia est speculativa que ducit ad scientiam, alia est practica id est activa que ad actionem vel ad operationem, ad operandum scilicet. Et illa quidem que dat scientiam potest dare operationem, et que dat operationem potest dare scientiam. Sed neque que dat scientiam intendit dare operationem, nec que dat operationem intendit dare scientiam. Quod autem ars det scientiam quandoque et non operationem, patet ex hoc quod multi sciunt omnes rationes cantandi et non habent operationem quia nesciunt cantare, et hoc nescire privat actum non scientiam. Quandoque habetur actus sine scientia sicut in illis patet qui bene cantant et ignorant rationes cantandi, et ita non habent scientiam. Speculativa igitur dat scientiam non dat actum. Sed specula-

---

1 Cicero, *Tusc.*, V. 7, 19 et ss ; cf. Clar., p. 27, l. 40 ; cf. Anonymus Berol., fol. 63v.

22 *Ibid.*, fol. 65v.

tive tres sunt partes : theologia que dat scientiam simplicitatis id est universitatis in simplicitate ; mathematica que dat scientiam abstractorum scilicet necessitatis complexionis, et phisica que dat scientiam et cognitionem universitatis ut est tum in absoluta possibilitate, tum in determinata. Sic universitas subjecta est theologie, mathematice et phisice. Quod autem diximus tres partes esse speculative, hoc exequitur auctor dicens : *cum tres sint partes speculative* etc.

Naturalis inquit *in motu* etc. Naturalem in motu et *inabstractam* appellat phisicam ; naturalem appellat eo quod naturas considerat, id est formas immateriatas. Natura enim immateriata, et phisica formas immateriatas considerat cum materia nunquam abstrahendo formas ab ipsa materia. Unde et ratione utitur phisica que scilicet formas et status rerum in materia comprehendit. Forme autem immateriate quas phisica comprehendit sunt imagines rerum. Ubi enim forma est immateriata, nunquam potest esse veritas sed imago.

Quod, quomodo sit, inquantum possumus, per mathematicam ex- 21v
pediamus. Si fiat circulus in aqua vel in pulvere ab aliquo nunquam potest ibi facere veritatem circuli propter fluxum materie. In materia enim nunquam potest esse veritas sed imago circuli. Similiter in aliis consimilibus nunquam potest eorum veritas in materia inveniri sed imago tantum ; idem tamen circulus et in veritate et in imagine sed alio et alio modo, ibi veritas hic imago. Similiter una et eadem universitas et in actu et in simplicitate, et in definita possibilitate et in absoluta possibilitate, sed aliter et aliter ut superius dictum est.

Naturalis itaque phisica dicitur eo quod naturas id est formas

---

1 et ss. tres partes speculative, cf. *LH*, ed. Jansen p. 8, l. 7 et ss. ; Clar., p. 27, l. 5 et ss.

9 et ss. cf. Clar., p. 54-55.

16 Cf. *LH*, ed. Jansen, p. 17, l. 30 : Forma, inquit, divina nihil materiae debet. Si enim immateriaretur, nec esset forma sed imago, id est quedam formae similitudo, illud videlicet insinuans quod formae rerum extra materiam in mente divina sunt ibique in sua simplicitate et immutabilitate consistentes verae formae sunt. Quae vero materiam infirmant, ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec veraciter formae dici queunt, sed quaedam illarum imagines et quodammodo repraesentationes sunt. Clar., p. 58, l. 15.

19 Cf. Clar., p. 57, l. 19 et ss.

23 Cf. *LH*, ed. Jansen, p. 17, l. 30 et ss.

immateriatas considerat. In motu vero dicitur esse propter mutabilitatem materie cum qua formas rerum considerat. Motum enim appellat mutabilitatem, nam ubi mutabilitas ibi motus, et ubi motus et mutabilitas. Sed phisica in motu queritur et mutabilitate ; considerat enim formas cum materia ; materia autem mutabilitas est que si non sit non possunt esse que sunt in possibilitate determinata. Ponatur enim quod non sit materia, non erit possibilitas determinata, nec etiam necessitas complexionis sicut postea dicemus. Inabstracta autem vocatur eo quod forme quas in materia considerat nunquam possunt esse nisi in materia. Est igitur una pars speculative naturalis in motu inabstracta ut expositum est. Hec est vero phisica... et exponit per grecum ; grecum vero sonat idem quod inseparabilis. Quasi diceret : inabstracta dicitur id est inseparabilis eo quod forme quas considerat inabstracte vel inseparabiles sunt a materia id est non possunt esse nisi in materia. *Considerat enim* inquit, expositio priorum est *formas cum materia* id est formas immateriatas *que actu* inquit etc., quia non possunt actu esse sine materia, et licet sine ea possunt intelligi, in motur
22r inquit, sunt id est in mutabilitate ; motum enim appellat mutabilitatem vel e contra. *Ut cum terra* etc. exemplum est. Habet motum, inquit, forma, id est mutabilitatem, conjuncta materie scilicet ex qua mutabilitatem contrahit. Nam ubi materia ibi est et mutabilitas. Mutabilitas enim aptitudo est transeundi de uno statu ad alium que aptitudo ex materia est, et quia hujusmodi aptitudo non potest esse in Deo, ipse enim in eodem statu permanet, non potest esse in eo mutabilitas. Unde et ipse est immutabilis et ipsa immutabilitas. *Conjuncta* inquit *materie* et mutabilis.

Mathematica, inquit. Ecce de alia parte speculative, *sine motu*, id est sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum, verum triangulum etc. in hunc modum. Unde sine motu dicitur quia res abstracte et immutabiliter considerat. *Inabstracta* vero dicitur mathematica eo

---

6 *Ibid.*, p. 7, l. 35.

8 *Ibid.*, p. 15 l. 30 : Ponamus enim per hypothesim materiam non esse quod tamen fieri non potest, ad unam, ut verum fatear, formam omnes rerum omnium formae relabentur, nec erit nisi una et simplex forma divina scilicet quae una vere forma est.

22 Cf. *LH*, ed. Jansen, p. 7, f. 35 ; p. 8, l. 41 ; p. 14, l. 42-44.

28 *Ibid.*, p. 9, l. 10.

quod formas considerat que non possunt esse sine materia, et quia sic considerat. Inde est quod quedam diversitas quodammodo in eis est, que mathematica considerat, quam diversitatem contrahunt ex hoc quod non possunt esse sine materia. Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et verum est quod mathematica comitatur materiam, et necessitas complexionis quam mathematica considerat materiam, quoniam ea que sunt in necessitate complexionis et que mathematica considerat non possunt esse sine materia. Ponatur enim quod materia non sit, quod esse non potest, nec que in possibilitate determinata sunt poterunt esse, nec ea que in necessitate complexionis, sed omnia in simplicitate erunt. Quamvis enim materia non sit, potest esse simplicitas que Deus est. Sed aliis modis non poterit esse universitas nisi in simplicitate, destructa materia.

Sed simplicitas ad esse suum non requirit materiam, immo materia ad esse suum requirit simplicitatem. Simplicitas enim est immutabilitas, sed ab immutabilitate descendit mutabilitas ; materia 22v
vero est mutabilitas. Ipsa tamen inter aliquid et nichil est, sicut in Platone dicitur. Unde patet error eorum qui dixerunt quod materia coeterna esset Deo. Ipsa enim a Deo descendit et Deus eam creavit, id est ejus et causa et principium est. Potest igitur simplicias eterna que Deus est esse sine materia, sed materia non potest tsse sine ea, quia ab ea descendit et habet esse.

Ea vero que mathematica considerat et ea que sunt in possibilitate determinata non possunt esse sine materia et sine Deo qui est eterna simplicitas, absoluta necessitas. Unde Plato dicit quod elementa constiterunt ex materia et intellectu divine mentis. Non enim poterant esse sine materia et sine Deo sicut ibi dicitur. Mathematica igitur inabstracta dicitur et diversitatem contrahit ex eo quod forme quas considerat non possunt esse sine materia, ut dictum est ; sine motu vero ex eo quod eas sine mutabilitate id est in veritate sua considerat, scilicet extra materiam, etsi

---

6 Cf. Anonumys Berol. f. 65v.

9 *supra* f. 21v ; *LH*, p. 15, l. 30.

16-17 Cf. *LH*, ed. Jansen, p. 14, l. 43.

17-18 Cf. *LH*, p. 11, l. 43 ; Plato, *Timeus*, 51 a ; Clar., p. 44, l. 33.

18 et ss. cf. *LH* p. 12, l. 11 ; *Liber secundus de eodem*, Paris B.N. 3584, f. 14v-15r.

26-27 Cf. Guillelmus de Conchis, *in Timeum*, Vat. Urbin. 1389, f. 97r.

non possunt esse sine ea. Utraque igitur est inabstracta et mathematica et phisica, sed una sine motu alia cum motu, quia sine motu formas considerat, sine materia id est sine mutabilitate ; mutabilitas enim ex materia provenit. *Ab his* id est a corporibus, et est sensus : forme quas considerat mathematica sine materia esse non possunt. Unde et inabstracta dicitur, sicut dictum est.

Theologia vero *sine motu* id est sine mutabilitate quia considerat divinam simplicitatem, eternitatem que est sine motu id est sine mutabilitate. In Deo enim nulla potest esse mutabilitas, nulla pluralitas. Ipse enim est ipsa immutabilitas et complicatio omnium rerum. *Abstracta* vero dicitur theologia, quia id quod considerat per se potest esse sine materia. Id enim quod ipsa considerat est Deus sine quo nec materia nec aliud potest esse ; *atque*
23r *separabilis*, idcirco quia id quod ipsa considerat per se est a materia separatum ; id enim est Deus. *Nam Dei substantia*, inquit, quasi diceret : bene dico abstracta et separabilis, nam divina substantia scilicet ipse Deus et *materia et motu caret* id est existit et potest esse sine materia et mutabilitate. Ipse enim est immutabilis, materia et motu carens. Quod autem Deus materia id est mutabilitate careat, hoc leviter probari potest. Deus enim nunquam immateriari potest quia nunquam immutabilis potest mutari ; quod autem potest mutari, potest immateriari. Sed Deus est immutabilis, quare non potest mutari, quare non potest immateriari. Nam si posset immateriari, posset et mutari, sed ipse est immutabilis, inde patens est quod omni motu et materia caret. Unde et auctor dicit : Dei substantia et motu et materia caret.

In naturalibus, inquit. Continuatio. Quia phisica considerat formam cum materia, id est materiam informatam que imago est, igitur inde infert : In naturalibus, id est in phisicis oportet *versari* id est ratiocinari *rationabiliter* id est secundum opinionem ; ibi enim operatur opinio ubi comprehenditur imago non veritas. In phisica

---

4 Cf. *LH*, p. 7, l. 35 ; Clar., p. 55, l. 2.

7 Cf. *LH*, p. 9, l. 4 ; Clar., p. 56, l. 25.

21 Cf. *LH*, p. 11, l. 5 et ss. : Quoniam ergo actus sine possibilitate est necessitas ideoque immutabilitas, necesse est Deum utpote immutabilem immateriari non posse. Esse namque in materia idem est quod mutari vel variari. Quod quia de Deo impossibile est, nec Deus quidem immateriari potest.

30 Cf. Clar., p. 57, l. 6 : in naturalibus ratione hoc est opinione utendo versari debemus... Cf. Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon*, p. 307.

autem imago tantum non veritas scilicet forma immateriata consideratur. Unde ibi utendum est ratione id est opinione ; ratio enim imaginem rerum non veritatem comprehendit. Dicitur autem ratio pro opinione a reor reris quod est opinari, et tantum valet quod dicit ac si diceret : phisicis rationibus utendum est in phisica, mathematicis in mathematica, theologicis in theologia.

Mathematica enim formas abstrahit et pro se considerat, ad quarum rerum sive formarum veritatem et docendam et discernendam necesse est uti disciplinis mathematicis, quibus hoc sciri et intelligi possit. Et illa quidem vis anime qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem, ad quod disciplinis mathematicis in- 23v
struimur, illa, inquam, vis anime disciplina vocatur. Unde dicit auctor ratiocinandum esse *disciplinaliter in mathematicis.*

Et sciendum quod diversis anime viribus et comprehensionibus in phisica, mathematica et theologia utendum est, ad comprehendendum universitatem ut subjecta est his tribus speculative partibus. Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia ; in mathematica vero intellectu qui est disciplina ; in phisica ratione, sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quidquid comprehendunt. His diversis viribus suis anima comprehendit universitatem his modis omnibus, quia conformat se anima secundum diversas vires suas omnibus modis universitatis. Est enim anima, ut ait Plato, composita ex individua et dividua substantia, et ex eadem natura et diversa, scilicet ex viribus comprehensivis individue substantie et dividue et ejusdem nature et diverse. Comprehendit enim anima intelligentia sive intellectibilitate individuam substantiam scilicet divinitatem id est universitatem in simplicitate. Habet etiam aliam vim qua comprehendit dividuam substantiam scilicet possibilitatem absolutam id est universitatem ut in ea est. Habet et aliam qua comprehendit individuam naturam id est universitatem in necessitate complexionis que individua est id est immutabilis. Habet quartam vim qua comprehendit universitatem in possibilitate determinata. Sic anima conformat se quatuor modis universitatis secundum diversas

---

14 ss. Cf. Anonymus Berol., f. 63 v.

23 PLATO, *Timeus*, 34c ; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *in Timeum*, Vat. Urb. 1389, f. 40r.

26 Cf. *LH* p. 8, l. 16 ; Clar., p. 54, l. 20.

vires et comprehensiones quia est anima composita ex quatuor modis universitatis, scilicet ex viribus comprehendendi illos quatuor modos, sicut ex Platone habetur, juxta quod auctor in hoc loco dicit : In naturalibus ratio, in mathematica disciplina, in divinis id est in teologia, quando de divinitate agitur, intellectuabiliter
24r etc. utendo intellectibilitate sive intelligentia. Intelligentia enim sive intellectibilitas universitatem comprehendit in simplicitate, quod ad theologiam pertinet. Ipsa enim universitatem considerat in simplicitate. Et nota si universitas rerum non esset in divina providentia, in necessitate absoluta, et item in possibilitate determinata, in actu non valeret quod Boetius dicit in libro de Consolatione, ubi dicit quod omnes res, ut sunt in providentia, sunt immutabiles ; in se vero eedem res omnes mutabiles, ut scilicet in actu sunt. Unde patet quod Boetius ibi voluit quod rerum universitas in divina providentia immutabiliter et eadem universitas actu cum possibilitate mutabiliter ; in se enim res dicunt esse ut actu sunt.

Neque diduci ad imagines scilicet in divinis ad imaginationes ; imaginatio est de figura ut est in materia. Diduci dicit et bene quia ibi diductio ubi est imago. Sed in divinis unio tantum est non divisio. *Sed potius*, inquit, quasi diceret : *oportet ipsam* divinitatem *inspicere*, non ad imagines descendere ; *formam* id est simplicitatem divinam. Sensus autem totius littere hic est : Aliter est agendum de universitate rerum ut est in simplicitate, theologice scilicet et secundum theologicas rationes ; aliter de eadem ut in necessitate complexionis scilicet secundum mathematicas rationes ; aliter de eadem ut est in possibilitate determinata, scilicet secundum phisicas rationes. Hoc autem dicit ut insinuat quod alie rationes nisi theologice non sunt recipiende cum de Deo loquimur. Sed secundum theologicas rationes non est verum, licet tres persone sint deitatis, quod aliqua pluralitas sit ibi ; et hoc equidem intendit dicere in hoc loco contra illos qui pluralitatem in per-

---

11 Boetius, *de Consolatione Philosophiae*, Libri IV prosa VI ; CSEL 67 p. 96 : Omnium generatio rerum, cunctusque mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. Haec in suae simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit.

22 Cf. *LH*, ms. c. f. 17r : Cum theologice, inquit, loquimur, non oportet ad imagines id est ad rerum figuras admodum imaginatas recurrere.

sonis ponunt. Nulla enim in Deo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, cum in eo penitus sit indifferentia.

Ipsam *formam* etc. id est divinitatem, scilicet ipsum Deum 24v
qui est vera forma et entitas omnium rerum. Unde male errant qui in eo diversitatem aliquam pluralitatemve ponunt. Cum enim ipse sit esse, ex eo nunquam contingit non esse sed tantum esse. Auctor enim est essendi omnium rerum. Unde ab eo nunquam venit non esse nec divisio quia in eo nulla pluralitas. Nam si divisio esset in eo et esset pluralitas. Sed in eo non est divisio sed unio. Ipse enim est unio omnium rerum quia est esse. Ex unione enim esse, ex divisione vero non esse. Unde errant illi qui ponunt pluralitatem in formis, dicentes plures esse humanitates ; forme enim uniunt non dividunt. Ex hoc enim est unusquisque homo quod unione hominum participat ; ex hoc unumquodque animal quod unione animalium participat, que est forma uniens omnia animalia. Et humanitas similiter omnes homines unit. Unde injuriosi illi qui in talibus divisionem ponunt. In eis unio est non divisio ; ubi vero est unio non est nec potest esse divisio ; quare non potest esse divisio in his, quare nec pluralitas, nam ubi pluralitas et divisio. Cum igitur Deus forma sit essendi et omnium rerum unio, in ipso non potest esse pluralitas. In ipso enim est unio non divisio, et quia forma est et esse omnium rerum vere est ; cetera vero ab ipso sed ipsa mutabilia non vere sunt, sed dicuntur essentia quia fluunt ab ente, id est ab ipso Deo ; et ipse qui vere est bonus est, cetera vero ab ipso bona dicuntur, id est fluentia ab ipso summo bono, sicut Boetius in libro de Bono ad Johannem dicit.

Quod autem esse proprie Deo conveniat testatur Moyses peritissimus philosophorum : Qui est misit me, scilicet Deus cui convenit esse vere, scundum quod auctor dicit hic de Deo quod sit *ipsum esse. Vere forma* etc. scilicet forma formarum et equalitas existendi omnium rerum *neque imago* quia est ipsa veritas et immu-

---

10-11 Cf. *LH*, p. 41, l. 10.

12 Cf. Clar., p. 42-43 : operae pretium duximus ostendere unam et eamdem humanitatem esse, qua singuli homines sunt homines.

22 Cf. *LH*, p. 10, l. 10-12.

26 Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sunt bonae sunt cum non sunt substantialia bona*, PL 64, 1313.

28 Cf. *LH*, p. 9-10 ; Clar., p. 58, l. 26 et ss. ; Anonymus Berol., f. 64v.

25r tabilitas que scilicet ipsum esse est, causa scilicet et origo essendi omnium rerum, *et ex qua est esse* omnium rerum.

Omne namque esse est ex forma. In hoc loco videndum est aliquid de forma et imagine. Dicit enim auctor quod Deus est forma que non est imago et que est esse et ex qua est esse omnium rerum. Et hec descriptio est vere forme, et que est forma formarum scilicet divinitas. Divinitas namque est vera forma que est esse et ex qua est esse omnium rerum et non est imago. Qualiter autem hoc sit intelligendum, diligentius intuendum est ad intelligentiam verborum hujus auctoris qui subtilissimus fuit. Sunt autem duo, actus scilicet et possibilitas velut extrema et quedam ellementa, et unum ab altero descendit, id est possibilitas ab actu. Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant materiam primordialem ; actus vero est immutabilitas et perfectio essendi que a philosophis vocatur absoluta necessitas. Sed ab immutabilitate descendit mutabilitas ; quare ab actu descendit possibilitas. Actus enim immutabilitas, possibilitas vero mutabilitas, scilicet talis aptitudo et potestas transeundi de uno statu ad alium, etiam de non esse ad esse. Cum igitur sint duo, actus scilicet et possibilitas, sciendum quod duo sunt rerum principia, licet unum sit causa alterius et possit esse sine alio scilicet actus id est immutabilitas sine possibilitate id est sine mutabilitate. Sunt principia rerum quia nulla res potest esse sine his. Ponatur ergo quod materia scilicet possibilitas nichil sit, nichil possibile erit esse. Item si non est actus, id est immutabilitas que est ipsa divinitas, nichil omnino poterit esse. Unde dicimus et verum est quod actus et possibilitas rerum omnium sunt principia, quorum tamen alterum ab altero descendit scilicet possibilitas ab actu, quia mutabilitas ab immutabilitate.

25v Est autem immutabilitas que est ipsa divinitas vere forma et non imago, scilicet forma sine materia. Imago enim est forma immateriata. Est, inquam, vere forma quia forma formarum. Forme vero quorum forma est prima forma sunt nature rerum ut sunt per se scilicet idee que habent esse ex prima forma que est ipsa divinitas, et materia id est possibilitate, non quia in essentia earum

---

11 Cf. *LH*, p. 10, l. 19 et ss. ; p. 12, l. 5 et ss.

19 *Ibid.*, p. 12, l. 6.

30 *Ibid.*, p. 9, l. 34 ; p. 17, l. 30 ; Clar., p. 58, l. 13 et ss.

32 Cf. *ibid.*, p. 16, l. 7.

conveniunt prima forma et materia ; sed non possunt esse sine prima forma id est divinitate et materia id est possibilitate. Ablata enim materia non erunt ipse secunde forme scilicet rerum nature. Si non sit item prima forma nichil omnino esse possibile est. Prima namque forma causa est efficiens et principium omnium rerum.

Dicitur autem prima forma que est divinitas forma formarum quia est generativa formarum. Mens enim divina generat et concipit intra se formas id est naturas rerum que a philosophis vocantur idee. Unde divinitas nichil aliud est quam ipsa mens divina que est generativa idearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitatem sic quod habeant esse ex ipsa prima forma et materia id est possibilitate ; id est habent per eas esse. Nam sine materia non possunt esse nec aDeo fieri nisi circa materiam. Est igitur mens divina generativa formarum circa ipsam materiam. Que forme id est nature rerum advenientes et comparate sive copulate materie faciunt ista omnia actualia esse.

Est, inquam, mens divina generativa formarum que sunt idee, Sicut humana mens generativa est formarum artificialium ; hoc enim artifex precogitat et velut generat formam domus vel cujuslibet alterius rei mente antequam ipsam actu componat, vel figmenta, chimeram, centaurum et hujusmodi, sic mens divina generat et concipit intra se naturas rerum que vocantur idee. Et sicut mens humana quando generat et concipit intra se formas, nichil debet 26r
materie circa quam generat formas concipiendo intra se, ita mens divina cum formas generat intra se et circa materiam nichil debet materie ; sed velut artificialis forma quam generat mens humana materie debet, non enim posset esse nec etiam excogitari nisi circa materiam, similiter forme quarum generativa est mens divina debent materie, scilicet obnoxia sunt licet ipsa mens nichil ei debeat. Debentur, inquam, materie quia nec esse nec excogitari

---

2-3 Cf. *ibid.*, p. 15, l. 30.

7 Cf. *ibid.*, p. 17, l. 32.

8 Cf. Clar., p. 67, l. 24.

29 Cf. *LH*, p. 17, l. 15 et ss. : Forma scilicet est quae materiae nichil debet. Nunquam enim immateriatur forma divina. Et assignat, ut mihi quidem videtur, differentiam inter ceteras quae formae putantur, et eam quae vere est forma, formam loquor divinam, hanc videlicet : quod licet unumquodque secundum propriam formam esse dicatur, forma tamen cujusque id quod est materiae debet et immateriatur, ut unumquodque faciat esse id quod est.

possent nisi circa materiam. Ens enim est tantum quod est ex materia et forma ; materie enim non convenit esse sed subesse ; forme non convenit esse sed preesse ; enti vero convenit esse. Ens enim est quod accepta forma subsistit, id est quod constat ex materia et forma.

Unde dicimus et verum est quod materia id est possibilitate ablata, nichil omnino possibile est esse preter primam formam que ad esse suum materia id est possibilitate non indiget. Sciendum est autem in hoc loco quod forme quas mens humana generat et concipit circa materiam sive sint artificiales forme ut est forma domus et hujusmodi, sive sint forme figmentorum ut est forma chimere et hujusmodi, his etenim formis etiam subjacet materia secundum quam finguntur, etsi actu reperiri non possunt, sciendum, inquam, est quod tales forme quas humana mens generat non sunt nature vel idee rerum. Unde et dicitur idolum nichil est id est nullius nature est. Idolum enim est forma quam generat mens humana in materia ; et similiter chimera nichil est, id est nullius nature est, et eodem modo tam de ceteris figmentorum formis quam de formis artificialibus. Sed ille forme quas mens divina generat circa materiam nature sunt et idee rerum que copulate
26v materie faciunt ista actualia, et hac de causa quia scilicet divinitas generativa est formarum id est idearum circa materiam ex quibus materie copulatis ista actualia fiunt, sicut domus fit ex lignis et lapidibus addita vel adjuncta reis forma quam precogitavit artifex. Quia, inquam, divinitas generativa est formarum, prima forma et formarum forma dicitur, et hoc est quod auctor ait quod vera forma est divinitas et secundum hoc litteram inspiciamus. *Vere forma* etc. id est forma immutabilis et que forma formarum est ; *nec imago* etc. id est talis forma que non est immateriata. Imago enim a philosophis vocatur forma immateriata ; imago scilicet eo quod in materia non potest esse veritas, sicut in mathematicis potest videri, in circulo qui in se verus est, si vero admisceatur materie fit imago circuli non verus circulus. In materia enim non potest retineri veritas propter fluxum materie, et idcirco dicit quod non est imago, id est non est forma immateriata.

---

21 *Ibid.*, l. 34-35.
29 Cf. *LH*, p. 17, l. 30.
33-34 Cf. Clar., p. 57, l. 19 et ss.

Quod autem divinitas immateriari non possit levissimum probari potest. Divinitas enim immutabilis est ; unde non est immateriabilis ; non enim potest mutari cum sit immutabilis in se, quare non potest immateriari. Nam quod potest immateriari potest etiam mutari. *Et que*, scilicet vera forma, *est ipsum esse* quia scilicet est entitas omnium rerum.

Unde et unitas dicitur, id est unitas quasi entitas omnium rerum. Ab eo enim habent omnia esse. Et nota quod sive dicatur unitas sive immutabilitas sive necessitas sive quo alio nomine, idem est. Sed mos est auctorum, cum de Deo loquuntur, quia Deus nullum nomen habet, uti multis nominibus ad loquendum de Deo, ut per illa possint intimare quod de Deo sentiunt. *Que est ipsum esse.* Et quoniam alie forme que scilicet admiscentur materie sunt esse ipsarum rerum sicut humanitas esse est hominis, corporeitas esse est corporis, idcirco ad remotionem talium subjungit : *Et ex qua* 27r *est esse.* Licet enim alie forme rerum sint esse ipsarum, tamen non ab eis est esse rerum sed aliunde. Sed prima forma que est divinitas sic est esse quod ex ea est esse omnium rerum, et hoc est quod dicit : *et ex qua est esse.* Est igitur forma vere descriptio quam ponit hic : forma que non est imago, que est esse et ex qua est esse, ut expositum est.

Omne namque esse etc. Bene dico ex qua est esse, quia omne esse ex forma est, quod ita debet intelligi ut esse referatur et ad actualia que habent esse per participationem formarum que immateriari possunt, id est immisceri materie, et ad naturas rerum id est ideas que habent esse per primam formam. Ens enim habet esse ex materia et forma, non quod in omni ente conjungantur materia et forma essentialiter ad construendas naturas, sed ipse nature nunquam possunt esse sine illis, sicut dictum est superius. Alia vero entia sicut actualia sic habent esse ex materia et forma quod in eis materia et forma essentialiter conjuncta sunt. Est igitur sensus : omne esse id est omnia entia scilicet tam actualia ipsa quam na-

---

1 et ss. Cf. *LH*, p. 11, l. 4 et ss. ; Anonymus Berol., f. 64v.

7 Cf. *ibid.*, l. 3.

26 Cf. *LH*, p. 15, l. 5 : Merito ab illa simplici forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia juxta formam illam divinam unaquaeque res suam habet essendi aequalitatem. P. 16, l. 10 : Forma namque divina rerum omnium forma est, id est perfectio earum et integritas.

ture rerum scilicet idee, omne, inquam, esse ex forma est, id est omnia entia habent esse per formam, nam sine forma nullo modo esse possent, quamvis tamen alio et alio modo hoc sit. Quedam enim entia habent formam per quam constant vel existunt et habent eam in sui constitutione essentialiter, quedem vero non habent sicut in prioribus signatum est.

Statua enim etc. Probat quod omne esse est ex forma per inductionem dicens, vere omne esse ex forma quia nichil dicitur esse nisi secundum formam. *Statua enim non dicitur esse secundum aes* scilicet secundum materiam sed secundum formam. Ex hoc enim est statua quod formam statue habet in materia. Similiter aes
27v non dicitur aes secundum terram scilicet secundum materiam sed secundum formam. Ex hoc enim habet esse aes quod formam habet aeris, non ex hoc quod terra est : eodem modo terra dicitur terra secundum formam non secundum materiam ; ex enim habet esse terra quod formam terre habet, non ex materia scilicet non ex possibilitate. Similiter in omnibus ; quelibet habent esse ex forma non ex materia. Unde bene dictum est quod omne esse est ex forma et hoc est quod dicit : *Statua enim* etc. Que id est forma *in eo* id est aere quod est materia statue *insignita est* impressa *effigies* id est figura *animalis dicitur* etc.

Nota quod non dicit : *est*, sed *dicitur*, cum tamen secundum sententiam littere debet dicere : secundum formam est, quoniam esse est ex forma, ut superius dictum est. Sed sciendum quod valde subtiliter est dictum : *dicitur* et non *est*. Forma enim et vocabulum comitantur sese ; forma enim non potest esse sine nomine, sed ex quo res formam habet et nomen habet. Aliter enim esse non potest ; nomina enim essentiant res ; idcirco enim est homo quia appellatur homo, idcirco est animal quia appellatur animal et ita de ceteris. Nam si non appellatur homo vel animal, nec est homo nec animal. Unde patet quod nomina res essentiant. Ens enim est quod unaqueque res dicitur id quod placuit ei qui primo nomina rebus imposuit, et hanc unionem rei et vocabuli notavit cum dixit : *dicitur* et non *est*. Vocabula namque unita sunt in mente divina

---

7 Cf. Clar., p. 63, l. 26-33.

28 Cf. Anonymus Berol., f. 68.

34 Cf. *Cratylus* 438 c, trad. Méridier (Paris, Les Belles Lettres) : « A mon avis, Socrate, voici sur ce point l'explication la plus vraie : c'est une puissanc

ab eterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus erant unita in mente divina, imposuit autem instinctu Sancti Spiritus ut nobis videtur. Unde dicitur quod sapientissimus fuit ille qui vocabula rebus imposuit. Hanc autem unionem notat Moyses peritissimus philosophorum cum dicit in Genesi : Appellavitque lucem diem et tenebras noctem et 28r congregationem aquarum maria. Hoc totum in mente divina factum est, per quod notatur quod rebus vocabula unita sunt in mente divina. Unde et divina sapientia verbum dicitur eo quod juxta eam id est juxta divinam sapientiam vocabula rebus unita sunt ab eterno, que postea homo singulis rebus imposuit instinctu Spiritus Sancti. Et hanc unionem rerum et vocabulorum et comitantiam forma et vocabuli notavit, dicens : *dicitur secundum formam*, non *est*. Quod autem forma et vocabulum se comitentur facile videri potest. Sit enim possibile esse aliquid corporeitas ; antequam sit corporeitas, nec formam habet corporeitatem, nec hoc nomen corporeitas ei convenit. Sed ex quo hoc nomen convenit ei, habet hanc formam, et ex quo habet hanc formam et hoc nomen convenit ei. Et similiter in ceteris sicut in humanitate et consimilibus judicandum est. Unde patet quod forma et vocabulum comitantur se et esse rei. Unde *dicitur*, quod pertinet ad vocabulum, posuit auctor pro esse, quod ad formam pertinet, ex qua est esse, notans hanc concomitantiam quam diximus rei et vocabuli. *Aeris figuram* id est formam ; grecum apo tyn ylen id est non secundum ylen id est informem materiam ; yle enim est materia informis scilicet absoluta possibilitas ; sed secundum *siccitatem* id est secundum formam ; unde et dicit ; *que sunt forme. Nihil igitur* etc. a simili in aliis illatio *secundum materiam*, quia esse non venit ex materia sed possibile esse, sed ex forma ; unde dicit : *sed secundum formam propriam.*

Sed divina substantia etc. Continuatio. *Omne esse ex forma. Sed*

---

supérieure à l'homme qui a donné aux choses les noms primitifs, en sorte qu'ils sont nécessairement justes ».

6 *Gen.* II, 20.

9-10 Cf. *De sex dierum operibus*, ed. Jansen, p. 112, l. 13.

10-11 Cf. Joannes Salisb., *Metalogicon*, I, 14 ; Ipsa quoque nominum impositio aliorumque dictionem, etsi arbitrio humano processerit nature quodammodo obnoxia est, quam pro modulo suo probabiliter imitatur.

24-25 Cf. Anonymus Berol., f. 65r.

divina substantia que est ipsa divinitas forma est sine materia id est sine mutabilitate. Unde et origo et causa est omnium mutabilium. *Atque ideo,* quia scilicet est sine materia, id est sine mutabilitate, *unum est.* Nam ex materia divisio, diversitas multiplicitasque in rebus proveniunt. Quare, cum prima forma que est divinitas, careat materia caret etiam multiplicitate et pluralitate. Unde *unum est* 28v quod et simplex *et est id quod est.* Istud sic intelligendum est, *est id quod est,* id est quicquid est ex se est, id est nullo sibi conferente, quia nec ipse sibi confert ut Deus sit, nec alius. Unde verum est dicere Deus est divinitas, eternitas, bonitas, et ita in aliis que de Deo dicuntur. Est autem in hoc loco cavendum a veneno quorumdam imperitorum qui dicunt Deus est a deitate Deus, quod omnino hereticum est. A nullo enim est Deus et nullo participat, immo esse omnium est. Sed cum dicitur quod Deus est a deitate Deus, hoc sonat locutio : habet esse Deus participatione deitatis, quod esse non potest. Ipse enim nullo participat ; quicquid enim est ipse est, non aliunde, id est nullo sibi conferente. Sed in rebus creatis aliter est ; ipse enim quicquid sunt non ex se sunt sed alio sibi conferente sicut in prioribus ostensum est. Unde patet error eorum qui dixerunt quod Deus a deitate habet esse Deus.

Et est id quod est. Illud est id quod est quod est quicquid est ex se et non aliunde id est nullo sibi conferente. *Reliqua* etc. preter divinam substantiam scilicet *non sunt id quod sunt* sed aliunde id est alio sibi conferente habent esse id quod sunt et non ex se. *Unumquodque* etc. Probatio est quod non sunt id quod sunt ex se. *Habet esse suum,* id est habet esse id quod est, *ex his* etc. id est ex partibus suis. Quicquid enim habet partes non est quod est ex se sed aliunde, quia partes sibi conferunt esse. Et hoc est quod in littera habetur, *ex quibus* id est ex partibus scilicet propter quas partes *hoc est atque hoc,* est ipse conjuncte. Sicut domus est paries tectum et fundamentum et habet esse id quod est per has partes. *Sed non est hoc vel hoc singulariter* id est divisim et per se, et hic

---

4 Cf. *LH,* p. 17, l. 24.

5-6 Cf. *LH,* p. 11, l. 8-9.

11 Cf. *LH,* p. 20, l. 6-7 ; peccar et desipit qui, quemadmodum homo dicitur ab humanitate, sic Deum dici aestimet a deitate.

33 Cf. Clar., p. 65, l. 10 et ss. : Neque enim pars aliqua vere integralis de toto suo praedicari potest, quamvis episcopus Pictaviensis partes integrales singulariter et separatim de toto suo predicari concederet... GILBERTUS PORRET., *in Boetium de Trinitate.* PL 64, 1272.

confunduntur illi qui partem integralem dicunt predicari de toto, ut sit verum dicere : homo est corpus, homo est pes suus etc. in hunc modum. Sequens littera est per se plana et velut predictorum expositio. *In partem igitur*, id est causa partis, quia partes scilicet conferunt esse sibi, *non est id quod est*, id est est quicquid 29r est sed aliunde id est alio sibi conferente.

Sed quod non est ex hoc atque hoc, id est ex partibus compositum, *sed est hoc* id est simplex velut divina substantia, *illud est id quod est* id est ex se est quicquid est id est non aliunde. *Et est pulcherrimum fortissimumque* etc. Hoc bene dictum est quia pulchritudo ejus et fortitudo nullam habet defectum. Quippe ipse Deus complicatio rerum omnium in simplicitate, cui nichil deest. Ipse enim omnia et ab ipso omnia et per ipsum omnia. Velut si quis haberet pulchritudines omnium vel fortitudines in se complicatas nichil deesset fortitudini ejus vel pulchritudini ejus, unde pucherrimum et fortissimum appellat. *Quia nullo nititur*, id est qui nulli innititur sed omnia ei innituntur. Ipse enim a nullo habet esse et per ipsum habent omnia esse, quippe est prima causa et rerum omnium principium. *Quocirca* etc. Quia nulli innititur et ipse simplex quid est et perfectum, *hoc unum est* quia simplex *in quo nullus numerus* id est nulla pluralitas est *et nichil in eo preterquam ipsum*. Quicquid enim est in ipso est ipse, nam omnia in Deo Deus ; *preterquam* pro nisi.

Neque enim subjectum etc. Probatio est quod in ipso non est numerus, non aliquid aliud ab ipso. Numerus enim provenit ex variatione subjectorum per accidentia, sed in Deo nullum est subjectum quod accidentibus varietur ; quare nec in ipso est numerus nec potest esse, et hoc est quod intendit dicere : *forma enim* etc. Probatio est quod non possit esse subjectum qui est forma et prima que nullis accidentibus permutari variarique potest et hoc est quod dicit : *forme enim non sunt subjecte* accidentibus, sed composita ex materia et forma accidentibus sunt subjecta, et hoc est quod dicit : *forme vero subjecte esse non possunt* et accidentibus scilicet. Hic item cavendum est a veneno quorumdam qui divisionem dant formis, cum earum sit unio non divisio, dicentes plures humanitates esse, unumquemque hominem habere propriam hu-

---

12 Cf. *supra* f. 18r.
26 Cf. Clar., p. 41, l. 14-15.

manitatem, et esse plures humanitates in se at abstractas esse per indifferentiam. Et similiter dixerunt unamquamque personam divinitatis habere propriam divinitatem que Deus est, tamen tres persone esse unum Deum propter indifferentiam, quod penitus detestandum et abjiciendum est. Non enim unaquaque persona divinitatem propriam habet, nec unusquisque homo propriam habet humanitatem, sed una est omnino divinitas trium personarum et 29v una est humanitas omnium hominum. Licet enim sunt plures homines, non sunt tamen plures humanitates. Accidentia enim ex quibus pluralitas et numerus contingit et que variant subjecta non faciunt formarum sed subjectorum pluralitatem, manente una forma. Quod, quia quidam ignorant, dicunt quod plures sunt humanitates et eodem modo de ceteris, quod omnino falsum est. Similiter licet tres sint persone deitatis vel in deitate, non tamen est pluralitas ibi, immo unio que est divinitas et prima forma et forma omnium formarum simplex manet una et eadem.

Nam quod cetere forme etc. Objectio est ad quod dixerat quod forme non possunt esse subjecte accidentibus ; nam hoc quod dicitur quod sunt quedam forme que immateriantur et sunt subjecte accidentibus, hoc debet intelligi quod illis mediantibus insunt accidentia subjectis, non quod in ipsis formis insint ac fundentur. Sicut natura hominis mediante, id est humanitate, insunt accidentia singulis hominibus, natura animalis mediante inest sanita- et egritudo ipsis animalibus que sunt subjecta ipsorum accidens tium, et hoc est quod in littera habetur : *in eo quod ipsa est*, id est non in se subjecta est accidentibus, sed *in eo quod materia ei*, id est humanitati *subjecta est* id est in eo quod conjuncta est materie. *Videtur* quia in rei veritate non subjicitur in se accidenti sed secundum materiam que ei subjecta est.

Que est sine materia id est que non potest immateriari, hec vero est divinitas que non potest esse subjecta accidentibus, *nec inesse materie* etc., quia non potest immateriari, quia non potest mutari. *Neque enim* etc. quasi diceret : Non potest inesse materie ; nam si hoc posset tunc esset imago non vere forma, id est forma immateriata, quod impossibile est. *Ex his enim* etc. vere imago

---

12 Cf. *LH*, p. 5, l. 11 : Immo taceat in suo sopitus inscitia, qui ex diversitate accidentium non naturae hominum provenire pluralitatem ignorat.

34-35 Cf. Clar., p. 67, l. 3 : Hujusmodi autem suscipiendi accidentia aptitu-

esset si esset in materia, nam he forme que sunt in materia non sunt vere forme sed veniunt in materia ex veris formis que sunt in mente divina et vocantur idee, ex quarum scilicet conjunctione cum materia fiunt ista actualia. Et hoc est quod habetur in lit- 30r tera : *preter materiam sunt* in veritate sua scilicet in necessitate complexionis ; *formis* dixit pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria, que omnia sunt unum exemplar in mente divina secundum quod Plato dicit in Parmenide, Chalcidio testante, quod unum est exemplar omnium rerum et plura exemplaria.

Et corpus efficiunt id est ex quarum conjunctione cum materia efficiuntur corpora ista scilicet actualia. *Nam ceteras, que in corporibus sunt,* bene dixi : ex his formis que sunt extra materiam, bene appellavi eas formas que sunt extra materiam, nam forme que sunt in materia non dicuntur proprie forme sed *abusive*, id est improprie, cum non sunt forme sed verarum formarum imagines et hoc est quod dicit : *dum imagines sunt. Assimilantur enim* etc. id est similitudines formarum sunt et imagines, non vere forme sicut in circulo qui sit in aqua et in materia et in consimilibus videri potest.

Nulla igitur in eo diversitas etc. Summa sententie hec est ; quia divinitas simplex quid est et unum, non potest permutari vel variari accidentibus. Igitur in Deo nulla est diversitas. *Nulla ex diversitate pluralitas*, nam in simplicitate quomodo possit esse multiplicitas, in identitate diversitas, in unitate pluralitas. *Nulla multitudo*, nam ex accidentibus provenit pluralitas ; in Deo autem nulla accidentia sunt vel esse possunt ; multitudo ex accidentibus quia ex accidentibus numerus in rebus, sicut in prioribus satis ostensum est.

---

dinem ab ea forma, quae sine materia est, prorsus docet esse alienissimam, quoniam ipsa ut saepe dictum est in materia nequit esse, quod si posset non jam forma vere diceretur sed formae imago.

4 et ss. Cf. *LH*, p. 17, l. 34 et ss.

17 Cf. *LH*, p. 17, l. 37 : Vere que formae putantur non formae sed formarum imagines sunt. Quodammodo enim illis formis sunt similes et eas repraesentant, quae extra materiam positae in mente divina sunt.

V

LE « LIBER DE EODEM SECUNDUS »

ŒUVRE D'UN DISCIPLE DE THIERRY DE CHARTRES

INTRODUCTION

En éditant le *De sex dierum operibus* de Thierry de Chartres, Hauréau faisait remarquer que l'ouvrage était incomplet. L'explicit des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 647, 15601, 18096 annonce en effet un développement sur la procession du Saint-Esprit, qu'on n'a pas retrouvé. Au texte conservé par ces manuscrits faut-il chercher un complément dans les quelques pages intitulées *Liber de eodem secundus* que donne le manuscrit 3584 à la suite du traité de Thierry? C'est l'avis d'Hauréau et de Duhem, mais Clerval pense que ces pages sont l'œuvre d'un disciple, l'auteur même de la lettre dédicatoire qui précède le texte. A l'appui de cette hypothèse nous ajouterons la preuve suivante : aux manuscrits signalés par Hauréau il faut joindre le n° 339 de Cambrai ; celui-ci comme le Paris 3584 contient non seulement la lettre dédicatoire mais aussi un bon nombre de pages du *Liber de eodem secundus*. Cette coïncidence n'indique-t-elle qu'il faut attribuer à un même auteur, disciple de Thierry, la lettre et les pages additionnelles? On sait que dans cette lettre, le disciple, après avoir dit son admiration pour Thierry qu'il appelle « totius Europae philosophorum praecipuus »,

(1) Il est d'ailleurs assez facile d'y suppléer, maintenant que l'on connaît le commentaire de Thierry sur le *de Trinitate* de Boèce, qui reprend l'exposé de la même théorie trinitaire. *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 14, l. 5 et ss.

annonce qu'il va ajouter un opuscule au traité de son maître, un faisceau d'épis glanés dans le champ moissonné par son maître [1].

Au lieu de supposer cet opuscule perdu, comme le fait Hauréau, n'est-il pas plus naturel de l'identifier avec le *Liber de eodem secundus*? Il serait d'ailleurs difficile d'attribuer la rédaction de ces pages à Thierry lui-même ; elles n'ont point l'originalité et la vigueur d'expression qu'on rencontre dans le *De sex dierum operibus*. Elles sont plutôt, comme le laissait prévoir la lettre dédicatoire, un recueil de doctrines empruntées et réunies là sans effort de spéculation personnelle. Toutefois elles ne sont pas dénuées d'intérêt ; outre qu'elles reprennent l'expression d'idées que nous avons vu être le bien commun de l'école de Chartres, elles portent la trace des controverses théologiques d'alors, qu'elles s'efforcent de résoudre par le recours à Boèce et l'application de principes chartrains inspirés de Boèce. Ainsi d'après notre auteur les erreurs christologiques anciennes et contemporaines proviennent de ce qu'on a méconnu la véritable nature des êtres. Elle a été définie dans les écrits théologiques de Boèce, et si l'on demeure fidèle à sa pensée, les difficultés tomberont.

Un autre caractère de ce petit traité est le souci de confronter les théories chartraines avec celles de saint Augustin. La matière première est bien la « possibilitas absoluta » dont parle Thierry pour l'opposer à la « necessitas absoluta » qui est Dieu, et les preuves qu'on nous donne de sa non-éternité sont déjà développées par Thierry, mais on a soin d'y joindre tant pour la définition de la matière que pour la démonstration de sa création par Dieu le témoignage de saint Augustin. De même la théorie augustinienne des « seminales rationes » est insérée dans le schéma des « modi universitatis » proposé pas les commentateurs chartrains du *de Trinitate* de Boèce. La démonstration de la possibilité du miracle rattachée à cette théorie s'accorde aussi avec la distinction des « opera nature »

(1) Paris, B. N. 3584 : Cui operi tractatulum quemdam supposui quem ab ipsius lectione ita collegi tanquam si impotens falce metere, decidentes a falce robusti messoris spicas collegissem.

et des « opera Dei » souvent rappelée par Guillaume de Conches.

Hauréau a publié la lettre mise en tête du traité de Thierry par son disciple (1). Nous donnerons ici quelques extraits du traité qu'il a adjoint à l'œuvre de son maître. On y verra l'influence chartraine et les tentatives de rapprochement avec saint Augustin.

PARIS, B. N. LAT. 3584.

11v In principio, inquit Moyses, creavit Deus celum et terram. De creatione rerum hic aliquid videtur esse dicendum ut manifestior fiat intellectus littere. Etenim creatio rerum quasi quidam introitus est ad divinas scripturas et ad cognitionem creatoris. Ex creatione enim mundi adeo certa argumenta sumi possunt ut etiam paganis et incredulis probari possit mundum habuisse conditorem, hoc modo : Mundus iste ex contrariis elementis conjunctus est, calidis, frigidis, siccis, humidis ; natura ergo vel casus vel artifex hec tam adversantia sibi conjunxit ; sed natura similia similibus applicat, refugit vero contraria ; non ergo natura mundum fecit. Neque vero casus ; casus enim est inopinate rei eventus ex diversis causis confluentibus propter aliud et aliud inceptis ; si ergo casus mundum fecisset, cause que casum operate essent ante omnium rerum creatorem essent quod est inconveniens ; cause enim quedam omnem casum precedunt quarum concursu casus fit ; casus ergo mundum 12r non fecit. Igitur quia nec natura nec casus mundum fecit, cum autem natura aut casus aut artifex mundum fecerit, sequitur ab artifice eum esse factum. Sed artifex ille nec homo erat nec angelus. Homo non erat quia mundus prior homine factus est. Item non erat angelus ; siquidem hoc nomen angelus nomen est officii non nature : interpretatur enim nuntius, sed nuntius nun-

7 et ss. Cf. BOETIUS, *de Consolatione Philosophiae*, Lib. III, prosa XII ; CSEL. 67, p. 73 ; GUILLELMUS DE CONCHIS in eumdem locum, Troyes 1381, fol. 68v ; *Philosophia mundi*, PL 172, 44 bc ; *Philosophia*, Ott., p. 38-39.

(1) *Notices et extraits...* I, 49.

tiantis muntius dicitur et major est nuntians nuntio ; angelus ergo factor mundi non erat. Quippe omnium factor non est qui alio presidente fit sed qui fecit mundum omnium factor est ; non ergo angelus mundum fecit. Quare artifex ille Deus erat. Dicere autem quod seipsum mundus fecit maniaci furoris signum est...

...Est itaque materia primordialis informitas id est possibilitas 13v suscipiendi formas scilicet veniendi de non esse ad esse que utcumque scilicet imperfecte potest intelligi. Confusionem enim non perfecte valet intellectus deprehendere que est in informitate primordialis materie ; intellectus quippe formam et terminationem sequitur non confusionem ; unde dicitur quod utcumque id est imperfecte potest intelligi informitas per privationem forme. Cum enim informitas nichil aliud sit quam possibile esse sive possibilitas, per privationem forme tantum potest intelligi. Ablatis namque formis quoquomodo a rebus formatis nichil nisi possibile esse remanet, scilicet possibilitas suscipiendi formas. Formis etenim ablatis deperit actus existendi rerum ; omne namque esse ex forma provenit. Potest autem hoc modo materia per privationem formarum cognosci.

Ponatur in medio statua aerea, cui mente et cogitatione eam formam abstrahamus unde habet dici statua. Quod ergo remanebit 14r erit aes ; item detrahamus mente eas proprietates unde habet dici aes, et quod relinquetur erit terra ; porro terre abstrahamus frigiditatem et siccitatem, et quod remanebit non nichil est. Est enim materia informis, id nimirum quod Plato dicit esse inter aliquam et nullam substantiam,Aristoteles autem aptitudinem et carentiam sive corpus incorporeum.

Nec est putandum illud omnino nichil esse, quoniam si quis eam statuam cui modo formas detraximus voluerit retexere, oportebit eum illud assumere ; quicquid enim est ultimum in dissolutione est primum in compositione. Hec igitur materia vocatur a philosophis possibilitas absoluta, quia omnem naturam habet in se possibiliter, nullam vero actu. Unde etiam absoluta dicitur

---

18 Cf. Boetius, *de Trinitate*, chap. II.

20 *Ibid.* ; Clarenbaldus, ed. Jansen, p. 44, l. 12 et ss.

25 Cf. *Librum Hunc*, ed. Jansen, p. 11, l. 43.

26 *Ibid.*, p. 12, l. 3-5.

30 Cf. Clarenbaldus, p. 44, l. 23-24.

quia ipsa est ad utrumlibet. Et sic ovum animal est possibiliter et ovo omnia membra avis insunt possibiliter et per complicationem. Sicut etiam uni grano frumenti insunt multa grana et culmus et palee, sic materie omnia insunt possibiliter ; ipsa vero non est aliquid actu. Hec autem materia considerata prout omnia naturalia in ea actu sunt definita possibilitas est a philosophis appellata, quia ex quo accepit formas certa res est et ratione cognoscibilis.

In hanc autem materiam operatur necessitas absoluta, id est divina providentia que quidem est necessitas quia est eternitas, absoluta quia nulli debet hoc quod est. Divina namque sapientia in materia operatur, et sicut omnia naturalia in definita possibilitate actu et natura subsistunt, ita eadem in divina sapientia sive providentia per quamdam simplicitatem complicata nichil in ipsa sunt nisi quod divina sapientia est. Quod etiam Johannes evangelista summus theologus testatur dicens omnia in ipso vita erant. Ab hac autem necessitate absoluta descendit necessitas complexionis sive concatenationis, cum ea que in absoluta necessitate complicata sunt ab eterno per temporis seriem descendentia 14v quasi gradibus concatenatis et sese complectentibus administrantur.

He sunt itaque quatuor rerum universitates quas Augustinus aliis nominibus significans : Omnia, inquit, per Ipsum facta sunt in Verbo, in materia, in seminalibus rationibus, in opere. Verbum autem absolutam necessitatem hoc est divinam sapientiam vocat ; seminales rationes vocat vires occultas insertas materie secundum quas per necessitatem complexionis alia ex aliis temporibus consuete producuntur ; materiam vero vocat possibilitatem absolutam ; opus vero possibilitatem definitam. Pythagoras quoque diu admiratus est quare numerus in denario terminaretur, numeri enim sequentes denarii tantum sunt reciprocationes, ut undecim, unus et decem, duodecim, duo et decem et sic deinceps ; tandem hujus admira-

---

1 *Ibid.*, p. 59, l. 28.

3-5 Cf. Clar., p. 64, l. 26 et ss.

6-7 *Ibid.*, l. 35 et ss.

16-19 *Ibid.*, l. 11 et ss.

21-22 Non inveniuntur haec verba apud S. Augustinum. Ad sensum, cf. *De Genesi ad litteram*, V, 12. 13. 15 ; PL 34, 331-333 ; VI, 10, ibid., 346 ; *in Joannis Evang. Tractatus*, I, 1, PL 35, 1387.

tionis hoc modo exitum invenit, ut in unitate Deum, id est necessitatem absolutam, in binario materiam, id est absolutam possibilitatem ratione alteritatis constitueret ; in ternario qui primus omnium numerorum medio termino connectitur necessitatem complexionis ; in quaternario qui primus opere et actu tetragonus est materiam quatuor elementorum formis vestitam, hoc est possibilitatem definitam intelligeret. Supra quos quatuor modos universitatis quia nichil esse videbatur etiam supra denarium qui ex his quatuor fit numeris, id est unitate, binario, ternario quaternarioque rationabiliter nullum numerum naturaliter posse accrescere comperit.

De predicta item informitate dicit Augustinus : Mundum fecisti de informi materia, hanc auctoritatem sumens de libris Salomonis. Et sciendum quod quidam voluerunt hanc informitatem scilicet materiam primordialem coeternam esse Deo, nimis imperiti qui et auctoritate sanctorum doctorum et irrefragabilibus rationibus satis abunde confutantur. Dicit enim Augustinus quod Filius Dei creator est informis materie. Moyses quoque in hoc opere dicit : In principio creavit Deus celum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, scilicet informis. Hic asserit Moyses quod informitas a conditore universorum Deo creata est et ita percutit illorum heresim qui stulte de primordiali materia senserunt. Rationibus quoque 15r convinci possunt. Cum enim primordialis materia sit possibilitas et nichil aliud possibilitas nisi mutabilitas, oportet eam ab immutabilitate descendere. Mutabilitas enim ab immutabilitate ex necessitate descendit. Immutabilitas vero est eternitas que Deus est. Quare necesse est mutabilitatem ab eternitate descendere et sic primordialis materia a Deo descendit et ita non est coeterna Deo. Item materia primordialis omni modo mutabilis est ; sed nullum mutabile eternum ; quare nec ipsa est eterna et ita non est coeterna Deo. Unde manifestum est eos qui id dixerunt falsam protulisse sententiam. Quare dicamus quod catholice dici debet scilicet quod Filius Dei qui creator est universorum informem de nichilo creavit materiam.

2-3 Cf. *LH*, p. 12, l. 15-17.

12-13 Cf. *De Genesi contra Manicheos*, I, 5 ; PL 34, 178. Citatur a S. Aug. *Sap.* XI, 18 : Qui fecisti mundum de materia informi. Cf. *De Genesi ad litteram*, I, 14 ; PL 34, 256.

23 et ss. Cf. *LH*, p. 12, l. 12.

Amplius de seminali ratione agendum est, que a philosophis naturalis ratio sive similitudo nascendi, a divinis vero auctoribus seminalis ratio vocatur. Est itaque ut diximus ratio seminalis vis insita elementis etc. quod ita debet intelligi : vis, scilicet aptitudo naturalis juxta quam similia ex similibus producuntur. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba vel de faba triticum, vel de pecore homo vel de homine pecus. Juxta quod ait Augustinus : In semine arboris tota arbor primitus fuit non mole corporea magnitudinis sed vi potentiaque causali ; quam arborem ex grano exiguo vis illa mirabilis produxit qua valuit adjacens humor commixtus terre tanquam materie verti in ligni qualitatem. Illa itaque aptitudo naturalis qua hoc fit vis insita elementis vel eis que constant ex elementis dicitur, et est aliud aptitudo aliud possibilitas. Et quamvis in eodem queant inveniri aliunde tamen possibilitas et aliunde provenit aptitudo. Possibilitas namque ex materia, aptitudo vero ex artifice scilicet Deo rebus inest. Aptitudo enim que est seminalis ratio semen est quo alia ex aliis producuntur. Et sicut semen ex viro vel mare mittitur in matricem, sic ratio seminalis scilicet aptitudo naturalis juxta quam alia ex aliis consuete
15v nascuntur ab artifice Deo qui cuncta creavit inserta est materie et elementis, nec est ex ipsa materia ut juxta eam quelibet res alias res ejusdem generis producant consuete, scilicet non contra solitum cursum nature. Et consuete dicitur ad remotionem monstrorum, qui non secundum solitum nature cursum proveniunt ; et ad remotionem illarum causarum que non solito nature cursu res faciunt evenire. Nam super motum cursumque naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum seminales rationes habent, sicut virga Aaron preter solitum fronduit, floruit et peperit ; amicdalaque sterilis mulier in juventa in senecta peperit ; virgo concepit, virgo peperit, virgo ante partum, virgo post partum ; panis quotidie in altari carnem Christi, vinum per benedictionem vertitur in sanguinem. Que omnia multo aliter

---

1 Cf. Guillelmus de Conchis, *In Boetii Cons.*, III, m. IX, Troyes, 1381, f. 60r ; *in Timeum*, Paris B.N. 14065, f. 57 r ; *Dragmaticon*, p. 31.

5-6 Cf. S. Aug., *de Genesi ad litteram*, IX, 17, PL 34, 406.

7 et ss. *Ibid.*, V, 23, 337-338 ; *ibid.*, II, 15, 276 ; *Sermo*, 257, PL 38, 1158.

26 et ss. Cf. S. Aug., *de Genesi ad litt.*, IX, 17, PL 34, 306 : Super hunc autem motum cursumque naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent...

quam rerum ratio seminalis habeat ex occultis causis quibusdam in mente Dei absconditis manifestum est evenire.

Sunt enim duo causarum genera, unum genus causarum est que inserte sunt elementis, ex quibus alia ex aliis suo quoque tempore consuete producuntur. Alie vero cause sunt in mente creatoris ab eterno abscondite quas ipse rebus conditis non inseruit ex quibus miracula ad ostentionem sue gratie quando vult depromit ; propterea mysterium nostre salutis Apostolus absconditum dixit non in mundo in quo sunt ascondite seminales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum, sicut absconditus erat Levi in lumbis Abrahe quando et ipse decimatus est, sed in Deo qui universa creavit. Nemo itaque impie cogitet sicut quidam impii cogitaverunt nichil contra naturam scilicet contra solitum cursum nature provenire posse, cum ex quibusdam causis occultis que in mente creatoris ab eterno sunt abscondite ad ostensionem gratie Dei multa contra solitum nature cursum proveniant, non contra naturam que est voluntas Dei quia contra eam nichil in mundo potest evenire.

5-7 *Ibid.* : Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas quas rebus conditis non inseruit ; easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia per quam salvi facti fiunt peccatores.

8-12 Propterea... creavit, ibid., 307.

TABLE DES MANUSCRITS

Cette liste groupe, par provenance, les manuscrits contenant les textes inédits dont on vient de donner quelques extraits.

GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES
SUR LA CONSOLATION DE BOÈCE

Dijon 253, fol. 87-106.
Dijon 254, fol. 1-146.
Erlangen 436, fol. 35-78.
Florence, Laurentienne, Plut. LXXVII, 4, fol. 1-22.
Leipzig, Bibl. Paul. 1345, fol. 10-83.
Londres, British Museum, King's Library 15 B III, fol. 1-143.
» » Additionnal 19968, fol. 113-115, incomplet.
» » Egerton 628, fol. 165-195, incomplet.
Orléans, 274, fol. 1-45.
Paris, B. N. 6406, fol. 1-190.
» 13334, fol. 45-52, incomplet.
» 14380, fol. 66-99.
» 15131, fol. 54-74.
» 16094, fol. 2-59.
Prague 720, fol. 41-71.
Tours 699, fol. 1-128.
Troyes 1101, fol. 1-20.
» 1381, fol. 34-94.
Vatican, Ott. lat. 612, fol. 6-100.
Vienne 1082, fol. 216-246 (1).

GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES SUR LE TIMÉE.

Avranches 226, fol. 116-131, incomplet.
Paris, B. N. 14065, fol. 53-60, incomplet.
Vatican, Urb. lat. 1389, fol. 1-98.

(1) Plusieurs feuillets de ce Codex sont intervertis. On doit lire dans l'ordre suivant : après 216-218 passer à 227-234, revenir à 219-226 et retrouver la fin à 235-246. Dijon 254, Paris 6406 et 16094 donnent le texte de la seconde rédaction.

COMMENTAIRE ANONYME SUR LE *DE TRINITATE* DE BOÈCE

Paris, B. N. 14489, fol. 1-67.

LIBER DE EODEM SECUNDUS

Cambrai 339, fol. 84-90.
Paris, B. N. 3584, fol. 10-16.

BIBLIOGRAPHIE

des principaux ouvrages et articles consultés.

I. — L'ÉCOLE DE CHARTRES.

CLERVAL, A. *Les écoles de Chartres au moyen âge.* Paris, 1895.

COUSIN, V., *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie.* Tome II. *Philosophie du moyen âge.* 5e éd. Paris, 1865.

DE WULF, M. *Histoire de la Philosophie médiévale.* Tome I, 6e éd. Louvain, 1934. *L'école de Chartres*, pp. 178-194.

GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Band II, 407-476. Freiburg, 1911.

— *Eine für Examinazwecke abgefasste Questionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.* dans *Revue néo-scolastique*, XXXVI (1934), pp. 211-229.

HAURÉAU, B. *Histoire de la Philosophie scolastique.* Paris, 1872.

— *Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres*, dans *Mémoires de l'Acad. des I. et B. L.*, XXXI. 2.

HEITZ, Th. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à S. Thomas.* Paris, 1909. *L'école de Chartres*, pp. 32-42.

MANITIUS, M. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Band III. Munich, 1931.

PARÉ, G., BRUNET, A., TREMBLAY, P. *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, III). Ottawa, 1933.

POOLE, R. L, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, dans *Engl. Hist. Review*, XXVX, (1920), pp. 321-342.

— *Illustrations of the history of mediaeval thought and learning.* Second edition revised, London 1920. Ch. IV. *The School of Chartres*, pp. 95-116.

UEBERWEG-GEYER, B. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Band II. 11 Aufl. Berlin, 1928.

a) *Bernard de Chartres.*

JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, éd. Webb. Oxford, 1929.

Gilson, E. *Le Platonisme de Bernard de Chartres*, dans *Revue néo-scolastique*, XXV (1923) pp. 5-19.

b) *Thierry de Chartres.*

Éditions :

De sex dierum operibus, par Hauréau, B. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale.* Tome I, pp. 52-70, Paris, 1890.

W. Jansen réédite quelques extraits dans *Der Kommentar der Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, pp. 106-112. Breslau, 1926.

Librum hunc (commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce), extraits dans Jansen, o. c., pp. 3*-25*.

Études :

Duhem, P. *Le système du monde*, Tome III, pp. 184-193, Paris, 1910.

— *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, dans *Revue des sciences ph. et th.*, III (1909), pp. 525-531.

c) *Guillaume de Conches.*

Éditions :

Philosophia mundi, Patrologie latine, 172, 39-102 [1].

C. Ottaviano a édité les livres I et II de la seconde rédaction. *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches*, pp. 19-57. Napoli, 1935.

Dragmaticon Philosophiae. Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho, industria Guil. Grataroli medici. Argentorati, 1567.

Moralium Dogma Philosophorum. Holmberg. J., *Das* Moralium Dogma Philosophorum *des Guillaume de Conches.* Upsala, 1929. Texte latin et version en vieux français et en moyen-bas-franconien.

Études :

Baeumker, C. *Wilhelm von Conches* dans Wetzer und Welten *Kirchenlexicon*, 1901, XII, 1599-1602.

Charma, A. *Guillaume de Conches. Notice biographique, littéraire et philosophique.* Paris, 1857.

Duhem, P. *Le système du monde.* Tome III, pp. 90-112.

Flatten, H. *Die Philosophie des Wilhelm von Conches.* Koblenz, 1929.

(1) Les autres éditions sont signalées à la page 115.

HAURÉAU, B. *Guillaume de Conches* dans *Nouvelle Biographie Générale*, XXII, 667-673, Paris, 1858.

Histoire Littéraire de la France, XII, pp. 455-466.

OTTAVIANO C. *Willelmi a Conchis philosophia seu summa Philosophiae*, dans *Archivo di Storia della filosofia*, II (1933), pp. 16-51.

OUDIN, C. *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae*, Tomus II, 1228-1232, Leipzig, 1722.

POOLE. R. L. *Illustrations....* App. VI. *Excursus on the writings of William of Conches*, pp. 298-310.

SEEBERG, R. *Wilhelm von Conches* dans *Realenzyklop.*, XXI, 294-298.

WERNER, K. *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Klasse, LXXV, 309-403, Wien, 1873.

II. — SOURCES DOCTRINALES

Platon

Timée, édition Rivaud (Platon, *Oeuvres complètes*, Tome X), Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1935.

Chalcidii Timeus ex Platonis dialogo translatus et in eumdem commentarius. Fragmenta Philos. Graecorum II (*Scriptorum Graecorum Bibliotheca*, LV), pp. 147-260. Paris, Didot, 1881.

Sur la théologie de Platon :

BAUDRY, J. *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, « Les Belles Lettres », 1931.

BRÉMOND A. *Note sur le Dieu de Platon*, dans *Archives de Philosophie*, Vol. II, pp. 390-404.

DIÈS, A. *Autour de Platon*, Tome II, ch. 3, *Le Dieu de Platon*, pp. 523-574.

FESTUGIÈRE A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1937.

LAGRANGE, M. J. *Platon théologien*, dans *Revue Thomiste*, 1926, pp. 189-218.

RIVAUD, A. *Notice sur le Timée*, dans *Platon, Œuvres Complètes*, Tome X, pp. 32-38.

ROBIN, L. *La Pensée grecque* ,Paris, 1923. Livre III, ch. 4, pp. 266-283.

TAYLOR, A. E. *Plato, the man and his work*. London, 1927.

— *A Commentary on Plato's Timeus*. Oxford, 1938.

Sur le Platonisme au moyen âge :

ARNOU, R. *Le Platonisme des Pères,* dans *Dictionaire de Théologie Catholique,* Tome XII, 2258-2392.

BAEUMKER, C. *Der Platonismus in Mittelalter* dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie.* (Beiträge z. Gesch. der Ph. u. Th., Supplbd. II). Münster, 1928.

HUIT, C. *Le Platonisme au XII*[e] *siècle,* dans *Annales de philosophie Chrétienne,* XXI (1889), pp. 160-184.

Boèce.

R. PEIPER. *An. Man. Sev. Boetii Philosophiae consolationis libri V.* Accedunt opuscula sacra. Lipsiae, 1871.

Philosophiae consolationis libri quinque. R. Peiperi atque G. Schepsii copiis et A. Engelbrechti stud. usus ad fidem codicum recensuit G. WEINBERGER. (*Corpus scriptorum. eccl. lat.*, 67). Vienne, 1934.

Sur l'influence de Boèce au moyen âge :

GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode,* I, 148-177.

JANSEN, W. *Der Kommentar des Clarenbaldus...* pp. 13-31.

RAND, E. K. *Boethius the first of the Scholastics,* dans *Founders of the Middle Ages,* ch. V. Cambridge (Mass.) 1938.

Sur la Consolatio Philosophiae :

CARTON, R. *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce,* dans *Revue de philosophie,* XXX (1930, pp. 573-659).

KLINGNER, F. *De Boetii consolatione Philosophiae,* dans *Philologische Untersuchungen,* Heft XXVII, Berlin, 1921.

LANGLOIS, C. V. *La vie en France au moyen âge,* Tome IV : *La vie spirituelle,* pp. 269-326, Paris, 1928.

III. — POSITIONS DOCTRINALES.

CAPELLE, G. C. *Amaury de Bène* (*Bibliothèque thomiste,* XVI). Paris, 1932. Chapitre II : L'*école de Chartres,* pp. 68 et ss.

CAPPUYNS, M. *Jean Scot Érigène, Sa vie, son œuvre, sa pensée.* Louvain, 1933.

DE WULF, M. *Le panthéisme chartrain,* dans *Aus des Geisteswelt des Mittelalters* (*Beiträge z. Gesch. des Ph. u. Th.,* Supplbd. III). Münster, 1935, pp. 282-288.

Flatten, H. *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Koblenz, 1929.
— *Die* Materia primordialis *in der Schule von Chartres*, dans *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, XL (1931), pp. 58-65.
Gilson, E. *La philosophie au moyen âge*. Paris, 1925. Ch. iii : *L'école de Chartres, pp.* 57-69.
— *Bulletin Thomiste*, IV (1934), pp. 88.-91 (au cours d'une recension).
— *L'esprit de la philosophie médiévale*. Première série. Paris, 1932.
Guillaume de S. Thierry. *De erroribus Guillelmi de Conchis ad S. Bernardum*. Patrologie latine, 180, 333-341.
Jansen, W. *Der Kommentar des Clarenbaldus...* Einleitung II, Theologische Fragen, pp. 97-134.
Paré, G. *La Renaissance du XIIe siècle*. Chap. IV.
Picavet, F. *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris, 1913.
Webb, C. J. *Studies in the history of natural Theology*. Oxford, 1915.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie De Meester, Wetteren (Belgique)
Imprimé en Belgique

